

## [目次]

## 凡例

0. 序論：西欧形而上学史における動物と人間中心主義.....	I
1. 第一章：ジャック・デリダの人間-動物論.....	1
1-1. デリダの思想における「動物の問い」の位置づけ.....	1
1-2. 「動物」概念を経由した「人間」の定義.....	5
1-3. 西洋形而上学における「主体」の伝統的思考への問い.....	16
2. 第二章：エマニュエル・レヴィナスの思想における現象学的思考の重要性.....	22
2-1. レヴィナスの思想形成における現象学の理解・評価.....	23
2-2. 現象学的方法と「他者との倫理的関係」の記述.....	29
2-3. 『全体性と無限』の両義的志向へのデリダによる批判.....	32
3. 第三章：他者関係の追求—デリダによる絶えざるレヴィナス読解.....	35
3-1. レヴィナスにおける「正義」と「第三者」の問い.....	36
3-2. 「正義」と計算可能性のアポリア.....	42
3-3. 「他者との倫理的関係」における「人間性」の問題.....	47
4. 結論：可能性としてのレヴィナスの「倫理」.....	59
参考文献.....	i

[凡例]

一、引用に際しては、既存の日本語訳を参照しつつ、拙訳を提示する。

一、引用文中における引用者の補足は亀甲括弧〔〕で括る。また、引用文中の [...] は引用者による中略を示す。

一、引用文中の[...]は引用者による中略を示し、“”は原文中のギョメによる強調を示す。

一、レヴィナスおよびデリダの著作の引用には、原則として以下の省略記号を用いる。その際、略記と数字で（省略記号、原文該当頁/日本語訳該当頁）を定型として示す。

[Emmanuel Levinas]

**OE** : *L'ontologie est-elle fondamentale ?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56e Année, N°1, Paris: PUF, 1951.

〔「存在論は根源的か」合田正人編訳『レヴィナス・コレクション』筑摩書房、1999年所収。〕

**EDE** : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris: Vrin, 1988.

〔『実存の発見』佐藤真理人ほか訳、法政大学出版局、1996年。〕

**TI** : *Totalité et infini* (1961), Den Haag: Martinus Nijhoff (Livre de poche), 2001.

〔『全体性と無限』熊野純彦訳、岩波書店、2005年。〕

**AE** : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Den Haag: Martinus Nijhoff (Livre de poche), 2008.

〔『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社、1999年。〕

**DQ** : *De dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1986.

〔『観念に到来する神について』内田樹訳、国文社、1997年。〕

[Jacques Derrida]

**VP** : *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1967.

〔『声と現象—フッサール現象学における記号の問題への序論』高橋允昭訳、理想社、1970年。〕

**PS** : *Points de suspension - Entretiens*, Paris: Galilée, 1992.

**A** : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997.

〔『アデュー エマニュエル・レヴィナスへ』藤本一勇訳、岩波書店、2004 年。〕

**SP** : *SUR PAROLE –Instantanés philosophiques* , Paris : Édition de l'Aube, 1999.

〔『言葉にのって—哲学的スナップショット』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、筑摩書房、2001 年〕

**V** : *Voyous*, Paris: Galilée, 2003.

〔『ならず者たち』鵜飼哲・高橋哲哉訳、みすず書房、2009 年〕

**DD** : *De quoi demain...*, Paris: Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001.

〔『来るべき世界のために』藤本一勇・金沢忠信訳、岩波書店、2003 年〕

**ELM** : *entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée...*, Magazine Littéraire, numéro 419, Paris, 2003.

〔ジャック・デリダ「デリダ、レヴィナスを語る—彼と私は愛情と信頼を分かち合っている」合田正人訳、  
『みすず』2004 年所収、14-24 頁。〕

**AQ** : *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée, 2006.

〔『動物を追う、故に私は（動物で）ある』鵜飼哲訳、筑摩書房、2014 年〕

## 序章 西欧形而上学における動物と人間中心主義

### 1. 動物の権利運動

1970年代以降、主に英米圏を中心に「動物の権利運動 Animal rights movement」あるいは「動物の解放運動 Animal liberation movement」が広がっている。この運動は、「なぜ人間には人権があって動物には権利がないのか」という、動物の道徳的地位あるいは動物の道徳的権利に対する問いを取り巻く、約二世紀来様々な形で行われてきた議論から派生したものである。

「動物の権利」という発想や運動自体が最初にあらわれたのは18世紀末のイギリスにおいてである。イギリスの哲学者ジェレミー・ベンサムは動物に関して、『道徳と立法の原理序説』（1789）において「問題は、彼ら〔＝動物たち〕は推論することができるか、でもなければ、彼らは話すことができるか、でもなく、彼らは苦しむことができるか、である（the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?）」<sup>1</sup>と記している。この命題は当時のイギリス社会において徐々に受け入れられ、動物愛護法の成立や動物愛護協会の結成に結びついた。当時の動物愛護論者の関心が主として牛攻めのような動物虐待や、科学技術の発展に伴う動物実験の隆盛にあったことから、動物愛護運動が伝統的な行事や自然科学の発展と関係していたことが見て取れる<sup>2</sup>。

一方で、現代において広がりを見せている動物の権利運動あるいは動物解放論の直接の嚆矢とされるのは、1975年に倫理学者のピーター・シンガーが出版した『動物の解放』である。シンガーは「種差別 speciesism」の概念を紹介し、人間と動物を、あるいは動物同士を、種を理由として差別することの正当化の難しさを、人種差別や性差別との対比から論じた<sup>3</sup>。近代医学における実験の必要性を説いたとされるクロード・ベルナールの著書『実験医学研究序説』（1865）では次のような叙述がみられるが、シンガーの立場からすればこの主張に道徳的な根拠はないということになる。

他の生き物を犠牲にしたあとでしか、生き物たちを死から救うことはできない。人間、もしくは動物たちに関する実験を行わなければならない。しかし、医者や動物についての念入りな研究を成し終える前に、すでに人間に対してあまりに多くの危険な実験

<sup>1</sup> Jeremy, Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chapter 17.

<sup>2</sup> ピーター・シンガー、『動物の解放』、戸田清訳、人文書院、2011年。

<sup>3</sup> 同前、第六章。

を行っているように思う。多少なりとも危険な薬、あるいは即効性のある薬を、前もって犬で実験することなしに、病院で患者に投与することが道徳的であると、私は認めることができない<sup>4</sup>。

シンガーが展開した一連の理論は動物の権利や動物解放論の主たる論拠の一つとして広く受容されているが、その背景には、1960年代のアメリカにおける公民権運動に伴う人種差別や性差別への批判や、環境破壊への憂慮の高まりがあったと考えられるだろう<sup>5</sup>。

## 2. 西洋思想における動物観

しかしながらその一方で、シンガーをはじめとする一連の動物解放論や動物の権利運動がなぜさかんになされるようになったかについては、西洋の動物に対する態度、特に西洋思想における動物観からも説明することができる。というのも、西洋思想史において「動物」という概念は多くの場合「人間」という概念の対立項として措定され、それ故に動物は人間から区別されてきた。そしてこの視点は多くの場合、動物一般を「人間に固有なものを持たないもの」、すなわち人間の否定形として規定してきた。この視点はしばしば人間中心主義的なものとして、動物解放論者による批判を受けるのである<sup>6</sup>。ここではまず、特に西洋の思考における動物観に影響を与えたと考えられる思想を順に確認することにする。

はじめに、西洋の思考における動物への態度の根底には、ユダヤ-キリスト教の影響があると言える。『旧約聖書』の「創世記」(1:26-28)にある次の叙述は、後世の動物観、すなわち階層秩序の下で動物を人間の下位に据える思考の源泉の一つとなったものである。

---

<sup>4</sup> « [...] l'on ne peut sauver de la mort des êtres vivants qu'après en avoir sacrifié d'autres. Il faut faire les expériences sur les hommes ou sur les animaux. Or, je trouve que les médecins font déjà trop d'expériences dangereuses sur les hommes avant de les avoir étudiées soigneusement sur les animaux. Je n'admets pas qu'il soit moral d'essayer sur les malades dans les hôpitaux des remèdes plus ou moins dangereux ou actifs, sans qu'on les ait préalablement expérimentés sur des chiens. »  
Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*(1865), Paris: Flammarion, 1966, p. 99.

[http://classiques.uqac.ca/classiques/bernard\\_claude/intro\\_etude\\_medecine\\_exp/intro\\_medecine\\_exper.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bernard_claude/intro_etude_medecine_exp/intro_medecine_exper.pdf)

<sup>5</sup> 動物の権利運動や動物倫理における理論的背景およびその受容に関する知識については、伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』に多くを負っている。

<sup>6</sup> 『動物の解放』、第五章を参照。

そこで神が言われた、「われわれは人をわれわれの像の通り、われわれに似るように造ろう。彼らに海の魚と、天の鳥と、家畜と、すべての地の獣と、すべての地の上に這うものとの支配させよう」と。そこで神は人を御自分の像の通りに創造された。神の像の通りに彼を創造し、男と女に彼らを創造された。そこで神は彼らを祝福し、神は彼らに言われた、「ふえかつ増して地に満ちよ。また地を従えよ。海の魚と、天の鳥と、地に動くすべての生物を支配せよ」<sup>7</sup>。

人間は神の似姿として創造されたものであり、神によってあらゆる生物を支配<sup>8</sup>するよう命ぜられたと聖書は語っている。

一方、古代ギリシャの思想もまた、西洋の思考における動物への態度の源泉として考えることができるだろう。アリストテレスは『政治学』（1253a）において、人間が「その自然の本性において国家をもつ〔ポリス的〕動物」であり、「動物のうちでひとり人間だけが言論〔＝ロゴス〕をもつ」とした。その一方で、人間以外の動物は、感覚を有するが「理性」がないため、「理性的動物」たる人間は他の動物を資源として自由に使うことができると主張したのである。

この階層秩序的な自然観<sup>9</sup>は後にキリスト教において、上に挙げた聖書的な動物観と混ざり合うことで強化され、後のヨーロッパにおけるキリスト教神学の道德観に大きな影響を与えた。そして、中世キリスト教神学は他方で、自らの唱える道德的基盤を正当化するための根拠とすべく、ギリシャ哲学や聖書を積極的に「解釈」した。例えば、トマス・アクィナスの『神学大全』（1485）においては、「より完全な存在／より不完全な存在」の対立項によるヒエラルキーの下、動物は「理性をもたないもの」として「理性をもつもの」である人間の下位に据えられている<sup>10</sup>。

こうしたキリスト教の教義の影響は西洋近代哲学の歴史においてもみられる。近代哲学において動物の地位を最も下位においた思想はフランスの哲学者ルネ・デカルトのそれであろう。デカルトは『方法序説』（1637）において、後世において「動物機械論 animal-machine」とよばれる見解を打ち出した。

---

<sup>7</sup> 『旧約聖書 創世記』、関根正雄訳、岩波書店、1999年、11頁。

<sup>8</sup> この「支配」という語が示すものが「支配権」であるか、「管理」であるかについては議論の分かれるところである。いずれにせよ、神があらゆる生物に優越して人間に特別な地位を与えているという解釈に違いはない。

<sup>9</sup> アリストテレスは、男性は推論能力に優れていると考え、このヒエラルキー的な自然観に基づき、私的領域において生きる女性や奴隷を男性の下位におくことも主張している。

<sup>10</sup> トマス・アクィナス、『神学大全』、山田晶訳、中央公論社、1975年。

それら〔＝動物たち〕は〔精神を〕有さず、自然が動物たちのうちにおいて、その諸器官の配置にしたがって作用しているのである。歯車とゼンマイだけで組み立てられている時計が、われわれがすべての賢慮を尽くすよりも正確に、時を数え、時間を計ることができることが周知のことであると同様である<sup>11</sup>。

デカルトは「言語」と「認識による動き」に人間の本性を見出した<sup>12</sup>。そして、「諸器官の配置」によって行われる動作しか見受けられないことから、動物にもいくぶんかの理性を認めたモンテーニュとは異なり、動物には理性や情念がないと主張し、したがって苦痛を感じることもないと考えた。モンテーニュは『エッセー』（1580）第12章「レーモン・スボンの弁護」において、「人間の理性」に懐疑の視線を向ける。すなわち、人間の理性に限界を引き、その一方で動物を人間の欠如態であるとする人間の無批判な態度を批判するのである。その姿勢は例えば以下の文章にあらわれている。

神と肩を並べて、神のごとき身分を僭称し、他の有象無象の被造物とは別だとして、自分を切り離し、自分の同類かつ仲間のくせに、動物たちにはその持ち分を切り分けて与え、自分が適当だと思う性質や能力を分配している。けれども、いったいどのような知性を働かせて、動物たちの内部に隠れた動きを知るといえるのか。動物たちと人間とを、どのように比較することで、彼らは愚鈍だと結論するといえるのか<sup>13</sup>。

デカルトのように、ラディカルに動物を「単なる機械」と捉える立場は少ないが、それ以降の近代哲学においても人間に固有なものを付与し、動物を「乏しいもの」として対比させる動物観は優勢であった。例えば、イマヌエル・カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（1785）において知覚や感情を動物に認める一方で、人間と動物を分け隔てる能力として理性や一般概念を把握する能力を挙げており、それはカントの道徳哲学にお

---

<sup>11</sup> « [...] ils [=les animaux] n'en [=l'esprit] ont point, et que c'est la Nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence. » René Decartes, *Discours de la méthode* (1637), Paris: Flammarion, 2000, p.94.

<sup>12</sup> デカルトは理性による言語の使用について「返答」が可能かどうかという点を挙げている。この点については次章以降において詳しく見る。

<sup>13</sup> « C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces, que bon lui semble. Comment connaît-il par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux? Par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue? » Michel de Montaigne, *Les Essais* (1580), Paris: Imprimerie nationale, 2003, p.191.

いて、道徳的地位を持つために必要な能力であるとされた。その一方でカントは、人間の「人格 Person」を「自律 Autonomie」としての自由に見出し、人格に人間の尊厳が備わっていると考えた。人間はこの能力を有するがゆえに道徳的判断を下し、人格の尊重の義務を負うとしたのであるが、この義務論は他方で、動物には人格が無いがゆえに、動物は単なる「もの」として扱っても構わないことを正当化する根拠にもなった。

カントの義務論と並んで倫理学に影響を与えている<sup>14</sup>のは功利主義の先駆者であるジェレミー・ベンサムである。ベンサムは「苦痛に対する快楽の割合」を最大化する行いを「正しい」行為とした。それ故に、上で引用した「彼ら〔＝動物たち〕は苦しむことができるか (Can they suffer?)」という命題——すなわち動物は快楽や苦痛を感じることができるのか——が提起されたのである。

### 3. 西洋思想の人間中心主義を問うこと

ここまでで概観したように、西洋思想においては歴史的に「人間」と「人間以外の動物」が区別され、多くの場合「人間」は「人間以外の動物」に優越するという定義がなされてきた。そこでは「人間に固有なもの」が形を変えながら規定され、人間と動物を隔てる基準として作用していたことが見て取れる。

このように人間を中心に据え、他方で動物を周縁に据える「伝統的」な思考は、西欧文化における動物観に対し、確かに根強く影響を与えてきた。しかしながらその一方で、およそ二世紀来の自然科学の進歩は動物や自然に対する人間の理解を深め、従来の人間-動物観に変更を迫ってきた。動物愛護運動の先駆けは、科学研究の発達に伴い動物実験がさかんに行われるようになったために、そこでの動物の扱いに対して人々が不満を持ったことに見ることができるということは、前節で確認したとおりである。

思想的な側面においては、チャールズ・ダーウィンが人間に特有と考えられてきた能力が他の動物からの漸進的進化に基づくものであることを科学的に示し、その成果は今日の動物理解に対して大きな貢献を果たした。ダーウィンは『人間の由来と性淘汰』(1871)の第二章において人間と動物の心的能力の比較を行い、人間に対して他の動物よりも優れた心的能力を認めながらも、次のように主張している。

---

<sup>14</sup> 伊勢田哲治、『動物からの倫理学入門』、名古屋大学出版会、2008年。義務論および功利主義は、応用倫理学としての動物倫理をベースに動物解放論を展開するうえでの基礎となっている場合が多い。



私たちはまた、ヤツメウナギやナメクジウオのような最も下等な魚類と高等類人猿との間の心的能力の差は、類人猿と人間との間の差よりもずっと大きいということを認めねばならない。それでも、この大いなる差は、いくつもの漸進的変化によって埋められていったのだ<sup>15</sup>。

ダーウィンは本書において、「人間と高等哺乳類の間には、心的能力において本質的な差はない」ということを示そうと試みる。そしてこの心的能力の中には、理性や言語、信仰といった、従来の哲学史において「人間に固有なもの」と考えられてきたものが含まれている。

また、人文科学、とりわけ哲学の領域では、主体や認識に関する問いが一貫して「人間」に関連して考察されてきたのに対し、生物学の領域においてはヤーコプ・フォン・ユクスキュルが、主体の周りに単に存在している客観的な世界である「環境 *Umgebung*」と区別して、環境の中でそれぞれの「主体」——人間に限らず——が対象に意味を与えて構築している世界を「環世界 *Umwelt*」という概念で表現した<sup>16</sup>。

現代における自然科学の進歩は、動物解放論のみにとどまらず、生命倫理分野の構築にも影響を及ぼした。先に引いたダーウィンの進化論にとどまらず、人間と動物の差異が漸進的、相対的なものにすぎないということは既に自然科学の視点から説明されていることである。かつて深淵の如く考えられてきた「人間」と「動物」の隙間は狭まり続けている。そしてその一方で、クローンや AI、生命維持技術の発展は主に医療現場において、従来の「人間」や「生命」の定義を揺るがしつつある。

こうした事態は人間と動物について考える上で、主に二つに分類される議論をもたらした。一つは、人間だけでなく動物にも道徳的権利を認め、あらゆる生命に生存権を承認すべきか、という、いわゆる「動物倫理 *animal ethics*」の問題である。もう一つは、生物学的に人間であることが、いかなる場合においても道徳的配慮の対象となるか、という、倫理学における「限界事例」の問題である。前者が動物の地位を人間のものにまで高めるものであり、後者は一定の人間に人権を認めないとする議論である<sup>17</sup>。いずれにせよ、人間の特権性を担保することに貢献してきた西欧の伝統的な諸概念は、今日に

---

<sup>15</sup> チャールズ・ダーウィン、『人間の進化と性淘汰 I』、長谷川真理子訳、文一総合出版、1999年、40頁。

<sup>16</sup> ヤーコプ・フォン・ユクスキュル、ゲオルク・クリサート、『生物から見た世界』、日高敏隆、羽田節子訳、岩波書店、2005年。

<sup>17</sup> シンガーは功利主義の立場から種差別を不当な偏見であるとしているが、その一方で「自己意識や快苦の感覚の獲得が将来も見込めない重度の障害新生児に対する積極的安楽死は、道徳的にも擁護されうる」と述べ、人間の中には道徳的に権利を認めることのできない人間がいるとして非難されている。

においてより一層、問いに付され続けていると言えるだろう。

翻って近代以降の西洋哲学はこうした自然科学の発展による成果を踏まえ、旧態依然と目されるような動物観に対して批判的に考察を行ったのであろうか。動物解放論者の立場からすれば答えは否である。シンガーは西洋思想における動物観の種差別的な側面を概観した上で次のように述べている。

私たちが聖書と古代ギリシャまでたどっていったイデオロギーが、今もなお存続していることも明らかにしようと覆う。このイデオロギーを批判することが重要である。

[...] 2000 年以上つづいた西洋思想の動物観の伝統とラディカルに決別することによってのみ、私たちはこの搾取を廃絶する堅固な基礎をうち建てることができよう<sup>18</sup>。

自然科学が人間の特権性が神話的なものであることを暴露し続ける一方で、西洋哲学の領域は 20 世紀以降も人間中心主義的なイデオロギーを素朴に継承し続けている、というのが動物倫理や動物解放論において多くみられる意見である。確かに、西洋哲学者の叙述の中には、現代においても動物の在り方を人間との対比に沿って否定的に描くものも存在する。後に詳細に検討することになるが、マルティン・ハイデッガーは講義録『形而上学の根本諸概念』において「1. 石は無世界的 (weltlos) である。2. 動物は世界貧乏的 (weltarm) である。3. 人間は世界形成的 (weltbildend) である。」というテーゼを提示した<sup>19</sup>。

こうした動物解放論者の視点から西洋形而上学を見ると、様々な問いが生じるだろう。例えば、なぜ西洋哲学が現代に至るまで動物への関心を持たずにいるのか。動物を下位に据える伝統を保持しているのか、若しくは保持せざるを得ないのか、といったものである。その一方で、次のような反論も考えうるだろう。つまり、そもそも動物解放論者が指摘するように、西洋現代哲学は本当に人間中心主義に陥っているのか、人間中心主義を問うことは西洋哲学にどのような影響をおよぼすのか、といったものである。こうした問いを西欧哲学の読解において引き継ぐことは、西欧哲学の思考を問い直し、新たな視座をもたらすものであるだろう。実際に、現代の西洋思想の領域では「動物論」と呼ばれる論考が数多く存在し、それらには上で見たような動物倫理の問題系と関連を持つものも見受けられる。

---

<sup>18</sup> ピーター・シンガー、『動物の解放』、273-274 頁。

<sup>19</sup> マルティン・ハイデッガー、『ハイデッガー全集 第 29/30 巻 形而上学の根本諸概念 世界-有限性-孤独』、川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1998 年、第二部第二章第四二節を参照。

次章では、本章で確認した西洋哲学の動物に対する態度を踏まえ、ジャック・デリダの動物に関する諸論考を分析することで、これらの問いに対する考察を行う。

## 第一章 ジャック・デリダの人間-動物論

序章で見たように、現代の英米圏における動物倫理、あるいは動物解放論の側から、西洋哲学史の「人間中心主義 l'anthropocentrisme」が批判されることは多い。人文科学、とりわけ哲学の領域の中からも、西洋哲学史における動物観に焦点を当て読解を行う試みは——エリザベート・ド・フォントネやジョルジョ・アガンベンに代表される現代の西欧思想家によって——既に行われていることである。彼ら現代の哲学者の思想の中には確かに、西洋思想における人間中心主義およびその帰結に対する批判も見受けられる<sup>20</sup>。

ジャック・デリダの晩年における一連の「動物 l'animal」の問いもまた、上にあげた哲学者、思想家たちと問いの射程を同じくするものとして、現代思想における一連の「動物論」の系譜にあると捉えられることがある<sup>21</sup>。この読解を了承するのであれば、デリダの「動物」に関する問いはあくまで、初期の著作において提示された「脱構築」のモチーフを現代の諸問題の1つである「動物の権利」に当てはめ批判を行うという、各論的論考と解釈されることになるだろう。

本章では、デリダの「動物」の問いに対するこうした読解姿勢を問うことを主たる目的とする。まず、デリダの思索を全体にわたって俯瞰したとき、その変遷はどのように捉えられるか、そして主に晩年において展開された一連の「動物」の問いは、デリダの思想史においてどのような意味を持つものであるかを確認する。そのうえで晩年の講演『動物を追う、故に私は（動物で）ある』を中心に一連の「動物」の問いを読み解き、その問題系が現代思想における「動物論」に留まらないものであることを検証する。

### 1. デリダの思想における「動物の問い」の位置づけ

一般に、デリダの思索活動は次のような区分をもって概観されうる。まず、デリダは

---

<sup>20</sup> 「私は著書『動物たちの沈黙 ―動物性―をめぐる哲学試論』において、動物の存在を忘れた生産主義的、技術的な文明におけるあらゆるものが、私たちをこうした血まみれのナンセンスの可能性へと導くことを示したと思っています。」

« Je crois avoir montré dans mon livre que tout dans cette civilisation productiviste et technicienne oublieuse de l'être de l'animal, nous menait à la possibilité de ce sanglant non-sens. »

« Interview d'Élisabeth de Fontenay », *Le Figaro*, le 6 mars 2001.

<http://www.oedipe.org/fr/actualites/fontenay>

<sup>21</sup> 宮崎裕助、「脱構築はいかにして生政治を開始するか——デリダの動物論における『理論的退行』について」、『現代思想』、37(8)、青土社、142-155 頁、2009 年。

エドムント・フッサールの『幾何学の起源』に長大な序文（1962）を付し、それをフランス語に訳出したものを出版したことを嚆矢として、1960年代に『声と現象』、『エクリチュールと差異』、『グラマトロジーについて』（1967）を、70年代初期においては『余白-哲学について』、『散種』（1972）を立て続けに著した。

この一連の著作においてデリダは、現象学と構造主義という当時の主たる思想潮流を丁寧な精読し、「形而上学の脱構築」を試みたとされる。すなわち、デリダによれば、西欧形而上学は「ロゴス中心主義 *logocentrisme*」、「音声中心主義 *phonocentrisme*」あるいは現前の特権性といった枠組みをその思考の根拠とするものであり、デリダは一連の著作において、西欧形而上学のテキストに潜むこうした階層秩序的な二項対立を解体する読解を実践したのである。

その一方で、70年代半ばから80年代半ばにかけて、デリダはその著作において、それまで用いてきた伝統的な叙述を意図的に廃するような、実験的なテキストを記すようになる。このスタイルはたとえば『弔鐘』（1974）、『絵葉書』（1980）において顕著にみられる。

また、80年代の半ばからは、デリダの取り扱うテーマは次第に変化を見せるようになる。『時間を与える』、『他の岬』（1991）、『死を与える』（1992）、『マルクスの亡霊』（1993）、『法の力』、『友愛のポリティックス』（1994）といった一連の著作では、それまでの著作では中心的に扱われていないように見える、法、政治、倫理、宗教、あるいは正義といったテーマを中心に論じはじめるようになる。

こうしたデリダの一連の思索を俯瞰する一つの見方として、「前期が理論的に主張したものを、後期は実践したというものである」<sup>22</sup>という仮説を採用することも可能であろう。すなわち、「脱構築の歴史は一貫した理論の実践化、つまりパフォーマンス化の過程であり、八〇年代における政治的・社会的コミットメントの前景化もまたその当然の帰結として捉えられる（理論から文学的实践へ、そして政治的实践へ）」<sup>23</sup>、というものである。

確かに、その叙述スタイルや取り扱うテーマの大胆な変更にもかかわらず、デリダの仕事には一貫した意図が存在したように思われる。デリダ自身、後期著作におけるテーマの変更に対してなされた批判について、「1980年代あるいは1990年代に、少なくとも私がその経験をしているような『脱構築』そのものの、しばしば主張されるような政治的転回ないし倫理的転回なるものは決してなかった」（V 64/85）と述べており、自

---

<sup>22</sup> 東浩紀、『存在論的、郵便的 ジャック・デリダについて』、新潮社、1998年、9頁。

<sup>23</sup> 同書、9-10頁。

身の思想家としての遍歴を「転回 turn」という表現でもって分節するような見方には否定的である。

したがって、デリダの仕事を概観するにあたって、それらを「理論／実践／転回」、「総論／各論」あるいは「中心／周縁」というような区分で解釈するのであれば、その分析には慎重な姿勢が必要であると言えるだろう。むしろ、本章および第三章において見るように、後期におけるこれら一連のテーマはデリダの思索において本質的なもの、その思索において取り扱わなければならなかったものであるとすら考えうるのである。

冒頭に記したとおり、本章では、政治や倫理の領域に関する言及と期を同じくしてみられるようになった、デリダの「動物」に関する一連の問いに対し、特に焦点を当てる。すなわち、デリダが 1980 年代末以降、その著作や講演において顕著に扱い始めた「動物の問題」<sup>24</sup>は、デリダの思想展開においてどのような位置づけであるかを問う。

デリダが「動物」を問う著作・講演には以下のものがあげられる。後に詳細に論じるが、ジャン＝リュック・ナンシーとの対話『正しく食べなければならない』あるいは主体の計算<sup>25</sup>（1988）では「動物」の問題が「主体」とともに扱われ、それらの一連の問題系は、1997 年、スリジィ＝ラ＝サル国際文化センターにおける研究集会『自伝的動物』でのデリダの講演『動物を追う、故に私は（動物で）ある』<sup>26</sup>において引き継がれている。その問題系はまた、エリザベス・ルディネスコと行われた対談録『明日は何か…』（2001）においても一節を設けて詳しく語られている。一方、2001 年以降に行ったセミナーでは『獣と主権者』と題し、西洋文化における動物の表象や西洋哲学史・思想史に即して、「獣 la bête」と「主権者 le souverain」という概念の類比に基づいた考察の試みが行われた。

これら一連の発表を見るに、少なくとも 90 年代以降を中心に、デリダの活動の少なからぬ部分が「動物」に関する問いに割かれたこと、そしてそれらの「動物の問い」にはある程度共通の命題が存在したことは事実であると考えられる。なお、これらの取り組みの中では同時代の動物に関する問いを扱った思想家たち——前述のフォントネやアガンベン、あるいはドゥルーズ——に対する言及もなされている。

では、これらの「動物の問い」は、何を企図するものとして展開されたのであろうか。デリダの思想において「動物」に関する問いがみられるようになった年代と同時期において、先にあげたような「動物論」と目される思想は、領域を問わず顕著にみられるよ

<sup>24</sup> 『ヴェール』のように動物の「表象」を取り扱ったデリダの著作は「後期」著作にかぎらず存在する。

<sup>25</sup> 以下「正しく食べなければならない」と略記。

<sup>26</sup> 以下、『動物を追う』と略記。

うになったが、デリダはこうした「動物論」と同じく、序章で見たような動物の権利や、動物の倫理を問おうとしたのであろうか。

確かに、デリダが晩年に披露した一連の動物に関する議論において、表面的には「動物」の立場を擁護する思想と捉えられうる言説を含んでいる箇所もある。デリダ自身、その思想が動物の権利運動や動物愛護論と同じベクトルを向く可能性を否定してはいない<sup>27</sup>。デリダの「動物」に関する言及が哲学の領域のみならず、学際的に考察されていることもこうした言説に対する捉え方によるところがあるだろう。事実、『動物を追う』の冒頭においてデリダが提示した猫の「単独性 *singularité*」に関するエピソードは各方面で多く引用、言及されるものの一つである。加えて、『明日は何が…』では「動物たちへの暴力」と題し動物倫理や動物の権利について言及をしており、その一方で『動物を追う』では動物に対する「搾取の技術」の進化について触れ、動物への暴力を「ジェノサイド *génocide*」<sup>28</sup>という、ある種衝撃的な比喩で表現している<sup>29</sup>。

これらの言説のみに焦点を当て、重視するのであれば、次のような解釈が惹起されるかもしれない。すなわち、晩年においてデリダの関心が近年の動物倫理や動物の権利運動の高まりの方へと向き、その結果、デリダは従来の哲学的スタイルとは打って変わって、派生的・各論的な仕方で「動物 *l'animal*」を扱うようになった、というものである。

---

<sup>27</sup> AQ 46-48/55-57

<sup>28</sup> 「この出来事、つまり動物のこの隷属の前例なき規模について、今日、誰も否定することはできません [...] (動物のジェノサイドというものもあります。人間の行いによって絶滅の途上にある種の数は息を呑むほどのものです)。ジェノサイドという形象を濫用することも、性急に片付けることもすべきではないでしょう。」« [...] personne aujourd'hui ne peut nier cet événement, à savoir les proportions *sans précédent* de cet assujettissement de l'animal [...] (il y a aussi des génocides d'animaux : le nombre des espèces en voie de disparition du fait de l'homme est à couper le souffle). De la figure du génocide il ne faudrait ni abuser ni s'acquitter trop vite. » (AQ 46/55-56)

<sup>29</sup> 当然ながら、「ジェノサイド *génocide*」という言葉が欧米文化圏において与える印象についてデリダは十全に承知したうえで、その表現は「不適切ではない」と言っている。『明日は何が…』においてはこの語の使用について次のように発言している。

アメリカのユダヤ系大学の法学部にてこの問題を取り上げた際、ホルモン剤で太らせた後で屠畜場に送り込み、集団的に殺すために、ある場合には毎日数十万もの動物たちを集めるような操作を表現するために、私は「ジェノサイド」という語を用いました。それに対して憤慨した応答が起きました。誰かが、私がジェノサイドという語を用いたことを認められないと言ったのです。「私たちは何がジェノサイドであるのかを知っている」と言ったのです。ですから、この語は引っ込めましょう。ですが、あなたには私が言いたいことは十分わかっていただけたと思います。

« Quand j'ai abordé cette question aux États-Unis, à la Faculté de droit d'une université juive, j'ai utilisé ce mot de *génocide* pour designer l'opération qui consiste, dans certains cas, à rassembler des centaines de milliers de bêtes chaque jour, pour les envoyer à l'abattoir et les tuer en masse après les avoir engraisées aux hormones. Cela m'a valu une réplique indigène. Quelqu'un a dit qu'il n'acceptait pas que je parle de génocide : “ Nous savons ce qu'est le génocide.” Donc, retirons le mot. Mais vous voyez bien de quoi je veux parler. » (DD 122/106-107)

こうした分析は先にあげた、デリダの仕事を「前期／後期」に区分し、前者を「理論的」、後者を「実践的」とみなす解釈と方向性を同じくするものであろう。

しかし、その解釈は果たして妥当であろうか。注目すべきは、デリダが『動物を追う』において述べた発言である。

理論的、あるいは哲学的なタイプの、そしていわば、脱構築的なスタイルの議論は、はるか以前から、本当は私が書くことをはじめて以来ずっと、生きものの問い、動物的な生きものの問いに割いていると自分では考えていました [...] この問いはつねに私にとって主要な、もっとも決定的な問いだったことになるでしょう。私はこの問いに幾度となく、直接的に、あるいは斜めから、私が関心を寄せたすべての哲学者の読解を通して接近してきました<sup>30</sup>。

「生きものの問い、動物的な生きものの問い (la question du vivant et du vivant animal)」が自身の思索において決定的な要素を占めており、むしろ今に至るまで一貫して取り組んできた根本的なテーマであるというこの発言の趣旨は、注意深く考察する必要があるだろう。というのも、デリダの「動物の問い」が現代の思想家たちによる「動物論」、あるいは動物の権利運動・動物解放論と問題系を同じくするものであるか、それともその力点が脱構築というモチーフにあり、初期の問題系を発展・深化させたものであるかを考察することは、デリダの思想およびその問いの射程を全体にわたって正確に捉えるうえで、重要な観点であるからである。

## 2. 「動物」概念を経由した「人間」の定義

本節では、『動物を追う』を中心に、デリダの「動物に関する問い」がどのような企図のもとで行われ、またどのような射程を有するものであるかについて分析を行う。具体的には先に記したとおり、本講演で中心に据えられているテーマである「動物的な生きものの問い」が、それまでのデリダの思索における脱構築の議論から「転回」することなく、むしろ必然的にもたらされたものであることを示さなければならないだろう。

---

<sup>30</sup> « [...] les arguments de type théorique ou philosophique, et de style, disons, déconstructif, que j'ai cru, depuis fort longtemps, depuis que j'écris en vérité, consacrer à la question du vivant et du vivant animal. Elle aura toujours été pour moi la grande question, la plus décisive. J'ai mille fois abordé, soit directement, soit obliquement, à travers la lecture de *tous* les philosophes auxquels je me suis intéressé. » (AQ 57/70-71)



この読解の根拠として差し当たって指摘しておく必要があるのは、先にあげたデリダの発言にみられる一つの表現である。デリダは、自らの議論が「はるか以前から (depuis fort longtemps)」動物的な生きものの問いに割かれてきたと述べているが、重要な点は、ここで念頭に置かれている「議論」に「脱構築的 déconstructif」という形容がなされている部分である。別の箇所でもデリダは、脱構築と動物に関する問いについて次のようにも述べている。

「ロゴス中心主義 logocentrisme」の脱構築が、まったくもって必然的に、何年にもわたって「ファロス＝ロゴス中心主義 phallogocentrisme」の脱構築へ、続いて「肉食＝ファロス＝ロゴス中心主義 carnophallogocentrisme」の脱構築へと展開しなければならなかったのは、ごく初期において、パロール、記号あるいはシニフィアンといった概念が、痕跡ないし刻印の概念に置き換えられたことによって、宿命に先だって、そして故意に、人間中心主義の境界を、人間的な言説および語のなかに監禁されているような言語活動の限界を通過することへと方向づけがなされていたからなのです。刻印、書記、痕跡、差延は、すべての生きものに、生きものの、生きていないものへのすべての関係に、差異を含みつつかわるのです<sup>31</sup>。

その思索の初期から打ち出されてきた西洋思想における「中心主義」に対する脱構築的な読解は、「生 la vie」に、そして「生きもの le vivant」に関係付けられた試みであったことがここでは示されている。これらのデリダの言葉を信じるならば、本講演における「動物」に関する問いもまた、「西洋哲学史における伝統的概念を脱構築する」というそれまでのスタイルを継承するものであると考えることができる。「ロゴス中心主義」あるいは「音声中心主義」といった、デリダの初期の仕事において中心にあったテーマが、なぜ「生きもの」の問いへと展開するのか。デリダは『明日は何が…』においてより明確に、次のように語っている。

『グラマトロジーについて』から、痕跡の新しい概念の練り上げは、生きものの領野全体へと、より正確に言えば、「生-死 vie/mort」関係の領野全体へと拡張されなけれ

---

<sup>31</sup> « [...] si la décontraction du “logocentrisme” a dû, tout nécessairement, se déployer à travers les années en décontraction du “phallogocentrisme”, puis du “carnophallogocentrisme”, la substitution tout initiale du concept de trace ou de marque aux concepts de parole, de signe ou de signifiant était d'avance destinée, et délibérément, à passer la frontière d'un anthropocentrisme, la limite d'un langage confiné dans le discours et les mots humains. La marque, le gramme, la trace, la différence, concernent différenciellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant. » (AQ 144/192)

ばなりませんでした。それは「発話された *parlé*」（あるいは通常の意味での「書かれた *écrit*」）言語の人間学的な諸々の境界を越えて、〈人間 *l'Homme*〉と〈動物 *l'Animal*〉のあいだの単一的で対立的な境界を常に当てにしている音声中心主義あるいはロゴス中心主義を越えて、拡張されなければなりませんでした<sup>32</sup>。

確かに初期の仕事における主題は、一見すれば「動物」を含むことのないものであった。しかし、デリダによればそこであげられていた脱構築の諸々の対象は、①〈人間 *l'Homme*〉と〈動物 *l'Animal*〉という二つの項が存在し、②そのあいだには「単一的で対立的な境界 (*une limite simple et oppositionnelle*)」が成立しているという諸前提を素朴に受容することによって成立しているのである。そして、その事態はデリダにとって、いずれ検討されるべき、より大きな問いであったのである。例えば 1987 年における講演『精神について——ハイデッガーと問い』<sup>33</sup>では、ハイデッガーが 1929-1930 年の冬学期にフライブルクで行った講義において、「世界とは何か」という問いに応える形で提示したテーゼ（「1. 石は無世界的 (*weltlos*) である。2. 動物は世界貧乏的 (*weltarm*) である。3. 人間は世界形成的 (*weltbildend*) である。」）について次のように考察を行っている。

動物は精神において貧しい、精神を持っていながら精神を持たない、そしてこの「非-所持 *non-avoir*」は動物の、精神を「持つ-ことができる *pouvoir-avoir*」能力の一樣相です。その一方、剥奪的な欠如態が生きものと生きていないものとの、他方で動物と人間的現存在との間の句切り、あるいは不均質性を標記するのだとしても、剥奪についてのこの言語のなかに残滓が読まれるところの否定性自体は、ある特定の人間中心主義的な、さらにいえば人間主義的な目的論を逃れることができずに留まるのです。現存在から出発することで、人間の人間性の定義付けを変様させ、移動させ、ずらすことはできても、破壊することはできない、一つの図式がそこにあるのです<sup>34</sup>。

<sup>32</sup> « Dès *De la grammatologie*, l'élaboration d'un nouveau concept de la trace devait s'étendre à tout le champ du vivant, ou plutôt du rapport vie/mort, au-delà des limites anthropologiques du langage "parlé" (ou "écrit" au sens courant), au-delà du phonocentrisme ou du logocentrisme qui se fient toujours à une limite simple et oppositionnelle entre *l'Homme* et *l'Animal*. » (DD 106/92)

<sup>33</sup> 本講演における主たる問いの一つもまた、「〈人間〉と〈動物〉のあいだの単一的で対立的な境界」(DD 107/92)に関する解釈への問いであることが、『明日は何か…』および『動物を追う』において述べられている。

<sup>34</sup> « [...] *l'animal* est pauvre en esprit, il a l'esprit mais il n'a pas l'esprit et ce non- avoir est un mode de son pouvoir-avoir de l'esprit. D'autre part, si la pauvreté privative marque bien la césure ou l'hétérogénéité entre le non-vivant et le vivant d'un côté, entre *l'animal* et le *Dasein* humain d'un autre côté, il reste que la négativité même dont on lit le résidu dans ce discours sur la privation ne peut pas éviter une certaine téléologie anthropocentrique, voire humaniste. C'est là un schème que la détermination de l'humanité de

ここでは、ハイデッガーが人間と動物との間にある境界を人間の側から一義的に決定しているという点が問いの俎上にあげられている<sup>35</sup>。ただし付言しておくならば、この態度はハイデッガーの思想そのものにおいてのみみられるわけではなく、ハイデッガーが用いる語における語義的な要素にも理由があるとデリダは指摘する。すなわち、たとえばハイデッガーが注意深くそこから独断的な要素を排除していたとしても、ハイデッガーが用いる語にはその意図に関係なく人間中心主義的な要素が残存するというのである。

他方で、『動物を追う』においてデリダは「動物をつねに『見る』べき対象とみなし、動物から『見られる』という経験を主題的に検討することをしなかった、ほぼすべての西洋の〈理論家〉たちの具体例」<sup>36</sup>としてデカルト、カント、レヴィナス、ラカンとともに、とりわけ講演の最終日に即興に行われた発表においてハイデッガーを主に論じている。ここでデリダは「『世界に貧しい』動物に関するあらゆる命題は、動物のそれではない、はるかにより大きな問題設定のなかに捕われている」(AQ 197-198/271)と述べる。ハイデッガーは「意識を持つ動物」、あるいは「理性的動物 (animal rationale)」という、従来の哲学において定義されてきた人間の本質を別の仕方では定義することを試みた。しかしながらその議論は結局のところ「堂々巡り (tourner en rond)」に陥ることを、デリダは動物に関する命題を通じて読み取るのである。

このように、それまでのテキストにおいて指摘された、西欧哲学史における種々の人間中心主義は、それ自体が一つの哲学的所作として、より大きな問い、すなわち「動物的な生きものに関する問い (la question du vivant animal)」のなかに包摂される問題であることが、デリダの読解によって明らかになる。というのも、そこには「人間」の対立項として常に「動物 l'animal」が想定されてきたのであるが、厳密には「動物 l'animal」なるものが果たして何を志向する概念なのか、積極的に論じられ、批判されることはなかったからである。

したがって、『動物を追う』においてデリダが「動物的な生きものの問い」を提起するとき——そしてデリダが取り上げる思想家たちが動物について論じるときも——、それは「動物 l'animal」という概念が——実際に存在する犬や猫のような——これまでの西欧哲学の歴史のなかで志向してきたものそれ自体を扱う問いでは必ずしもないこと

---

l'homme depuis le *Dasein* peut sans doute modifier, déplacer, décaler mais non détruire. » (DE 86-87/92)

<sup>35</sup> デリダによれば、ハイデッガーによるその定義とは「動物は『死なない』ということ、『果てる』のだということ、終わりはあるけれども本来的な意味で死ぬのではないということ」(AQ 196/269)である。

<sup>36</sup> 『動物を追う』、312 頁、訳者後書を参照。

に注意を払う必要がある。すなわち、デリダが「動物的な生きものの問い」を提起するとき、そこでは「ヒトという種以外の生物である動物」について直接的に論じることが意図されているわけではない。

ところで、先ほど「正しく食べなければならない」の問題系が『動物を追う』に通底することを示唆したが、両テキストを比較すると、「正しく食べなければならない」において素描されたモチーフが、『動物を追う』において深められていることを指摘する必要があるだろう。

「正しく食べなければならない」は、ナンシーの提起した「主体の後に誰が来るのか (Après le sujet qui vient ?)」という問い<sup>37</sup>に基づいて、ナンシーと現代の思想家の間で行われた諸対談のうちの一つである。そこには、哲学的伝統において中心的な位置を占めてきた「主体 *sujet*」という概念を乗り越えようとする試みが、「現代の哲学者たち」<sup>38</sup>によってなされたことが念頭に置かれている。

デリダはこの対談の形式に則って「主体の問い (*la question du sujet*)」、すなわち従来の西洋哲学史における主体に対する、ある種の特権性が現代の哲学者たちによって問いに付されていることを列挙しつつも、それらの試みが、ナンシーがここで引き合いに出す「精算 *liquidation*」<sup>39</sup>へとたどり着くことはけっしてなかったと主張する。換言すれば、各々の哲学者が試みた「主体 *le sujet*」という概念の問い直し、刷新は——彼らがたとえ「主体」という語を用いていないにしても——、「主体」という概念の「再解釈」、

---

<sup>37</sup> 「主体の後に誰が来るのか。この問いは次のように明示化されうる。現代思想における主要な定義の一つは、[主体]の審級を、デカルトから、フッサールまで、そうでなければヘーゲルにいたるまで、この語に包摂されてきた構造と意味、および価値に即して問いに付することである。」

« *Qui vient après le sujet ? Cette question peut s'expliciter ainsi : une des déterminations majeures de la pensée contemporaine est la mise en question de l'instance du "sujet", selon la structure, le sens et la valeur subsumés sous ce terme de Descartes à Hegel, sinon à Husserl.* »

Jean-Luc Nancy, « Présentation », *Cahiers Confrontation (Après le sujet qui vient)*, 20, 1989, p.8.

<sup>38</sup> 本対談においてはラカン、ハイデッガー、レヴィナス、フロイト等の哲学者・思想家が主にあげられ、論ぜられている。

<sup>39</sup> ただし、「精算」という言葉自体に関しても、デリダは問題視している。というのも「精算 *liquidation*」という語にはさまざまな意味が賭けられており、一義的に規定できるものではないからである。

それに、いかなる哲学的な概念がこの語 [=精算すること *liquider*] に対応するのか僕には分からない。別のコードにおいてならよく理解できるのだけど。例えば財政、強盗殺人、テロリズム、民事上の、あるいは政治的犯罪などだ。そのため「精算 *liquidation*」とは法の立場、とりわけ警察の立場でしか話されない言葉だ。

« [...] je ne sais d'ailleurs pas à quel concept philosophique peut correspondre ce mot, que je comprends mieux dans d'autres codes : finances, banditisme, terrorisme, criminalité civile ou politique ; et on ne parle donc de "liquidation" que dans la position de la loi, voire de la police. » (PS 147/270)

「転位」、「脱中心化」、「再記入」等には当てはまるが、彼らの思考が主体の形而上学から「脱出」することには成功してはいない、というのがデリダの考えである。

では、こうした哲学者たちの試みは、なぜ「精算」、あるいは主体の形而上学からの「脱出」とは同一視できないのであろうか。デリダは「主体」という概念に賭けられたデカルト的コギトの伝統を注意深く探し当ててゆく。例えば、冒頭においてデリダは、ハイデggerについて「デカルト的およびデカルト以後的な諸形態における〈主体＝基体 *subjectum*〉にかかわる存在論的問いかけは、何はともあれ『精算』ではない」(PS 271/148)と述べている。

現存在はたしかに主体性には還元できないけど、実存論的分析はやはり、どんな超越論的分析にもみられる形式的特徴を維持している。現存在および現存在において「誰が？」という問いに答えるものは、たしかに多くの事柄を転位させつつではあるが、「主体」の位置を、古典的なコギトないし「我思う *Ich denke*」の位置を占めに来る<sup>40</sup>。

現代の哲学者と主体の概念の関係については後に詳しく見ていくことになる。ここではなぜデリダが主体という概念、あるいは主体の概念を前提としたうえで「主体の後に誰が来るのか」を問うことに対して慎重な姿勢を取るかについてまず考察する——それは脱構築というモチーフと深く関わるものである。結論を先に言えば、デリダによれば、「主体」という概念は「計算可能性の原理 (*un principe de calculabilité*)」であり脱構築の対象なのである。

脱構築は否定的なものでもなく、ニヒリスト的なものでもない。[...] 責任＝応答可能性の概念（すなわちまたその経験）はこの代償を支払わなければ得られないのであり、それをまだ、われわれは払い終えていないのだ。僕が言っているのは、思考の命令に耳を塞ごうとしないような責任のことだ。[...] 脱構築のなかには「義務 *du devoir*」がある<sup>41</sup>。

<sup>40</sup> « *Le Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l'analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendante. *Le Dasein* et ce qui y répond à la question “qui ?” vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du “sujet”, du *cogito* ou du “*Ich denke*” classique. » (PS 272/149)

<sup>41</sup> « [...] une déconstruction dont il faut rappeler une fois de plus à ceux qui ne veulent pas lire qu'elle n'est ni négative, ni nihiliste, pas même d'un nihilisme pieux, comme j'ai entendu dire. Un concept (c'est-à-dire aussi une expérience) de la responsabilité est à ce prix. Nous n'avons pas fini de le payer. Je parle d'une responsabilité qui ne soit pas sourde aux injonctions de la pensée. Comme tu l'as dit un jour, il y a du devoir dans la déconstruction. Cela doit être ainsi, s'il y en a, du devoir, s'il doit y en avoir. » (PS 287/165)

脱構築は時としてニヒリズムとして捉えられることがあり、それに対する諸反論<sup>42</sup>も各方面からなされているところである。デリダ自身もこのインタビューのみならず、しばしば脱構築の肯定的側面を——即興で論じるという「危険を冒す」ことを承知で——主張している。

**質問：**脱構築することとは、あなたにとって、現われに対して開くこと、現前していることを現われに対して認めることなのであって、したがって脱構築は否定ではなく、破壊ではなくて、逆に現われの構築なのですね。

**デリダ：**現われの中に構築が存在するかどうかは、私にはわかりません。脱構築が肯定なしには考えられないということは、私にとって疑いのないことです。異論の余地なく、脱構築は、肯定の所作であり、根源的なウイなのです。それは信じやすく教条的であったり、盲目的で楽観的で疑いを知らぬ積極的な同意に属するものであったりするのではなく、問い訊しや質問の瞬間によって想定されるものであり、肯定的なものなのです。この根源的なウイというテーマはレヴィナス、ローゼンツヴァイク等において現れます。これは私にとって根絶不可能なものです<sup>43</sup>。

脱構築は戯れでも、否定でもなく、またデリダは脱構築によってあらゆる言説を不可能にしようと試みているわけではない。このことは、デリダが他方で「現実の」民主主義、道徳、政治的なものにおいて「計算」「決定」の必要性を認めていることから明らかであろう。逆説的にも「人が問いかけを中断するのは、ある種の法律を、ある種の法律的＝政治的計算を『裁可＝固定化 *arrêter*』するため」(PS 288/167)である。

では、脱構築は何を目指すのか。脱構築の「義務」が何であるとデリダが考えているかについては、「責任」、「正義」といった概念とともに——レヴィナスとの対比を交えて——第三章において詳しく論ずるが、さしあたり「正しく食べなければならない」

---

<sup>42</sup> 高橋哲哉、『デリダ 脱構築』、講談社、1998年。

<sup>43</sup> « Q. - Déconstruire, c'est ouvrir pour vous à l'apparaître, permettre à l'apparaître d'être présent, et en conséquence la déconstruction n'est pas négation, elle n'est pas destruction, elle est à l'inverse construction de l'apparaître.

J.D. - Je ne sais pas s'il y a des constructions dans l'apparaître, il est hors de doute pour moi qu'un geste de déconstruction est impensable sans une affirmation. Incontestablement, la déconstruction est un geste d'affirmation, un *oui* originaire qui n'est pas crédule, dogmatique ou d'acquiescement aveugle, optimiste, confiant, positif, qui est ce qui est supposé par le moment d'interrogation, de questionnement, qui est affirmatif. Ce thème du *oui* originaire apparaît chez Lévinas, Rosenzweig, et d'autres. Il est pour moi indéracinable. » (SP 88/128-129)

においてデリダは「責任」や「倫理＝政治的決定」は、「決定不可能なもの」の試練の後にしかありえないと言っており、そしてその試練こそが脱構築であると述べていることを引いておく<sup>44</sup>。そして、その観点から照らしあわせた時、「主体」という概念は未だ「計算可能性の原理」、すなわち脱構築される「べき」概念なのである。

それ故にデリダは「責任の起源、意味ないし地位」といったものを記述するにあたって「主体」という概念をまったく不適合なものとして否定することはしない。そうではなく、「主体」という概念は「適合的」とよぶには「未だ」問題含みであり、「際限なく」脱構築されるべきものであると主張するのである。「際限なく」というのは、おおよそ「責任の起源、意味ないし地位」に適合的な「概念 *concept*」というのはいずれ、それ故、脱構築の終焉はありえないとデリダは考えるからである。

故に、問いの中心は自然と「主体」から離れてゆく。デカルト的コギトの延長線上にある「主体」の概念を前提にしたうえで、その「後」について思考しようとするナンシーらの思想に対して、デリダは主体の「前」の、主体の「不当に＝非合法的に限定された同一性 (*une identité illégitimement délimitée*)」を成り立たせるものを丹念に分析することが必要だと主張するのである<sup>45</sup>。

このようにしてデリダは主体を、古典的なコギトを、あるいは現存在を定義するにあたって措定されてきた条件が脱構築の対象とならねばならないことを指摘し、具体的な分析、すなわち「動物の問い」の分析に移る。

あくまで「便宜的に『動物』と言ったままで」と留保しつつも、「人間／動物」——敢えて単純な規定のままに留めた表現を使うのであれば——の独断論的、一義的な区別

---

<sup>44</sup> PS 287/166

<sup>45</sup>

ナンシー：君は「主体の後に『誰』が来るか」という問いの前方に出て、それを反転させ、「主体の前に『誰』が来るか」という形にしようというのか。

デリダ：そうだ。[...]「主体」に関する、主体（法律の、道徳の、政治の主体——いずれも同じ動揺のさなかにある）の位置を占める（あるいはその位置＝地位に取って替わる）ものに関する言説を、厳密な仕方で、再定礎するのではなくても鑄直そうとするのであれば、なんらかの脱構築の経験を経る以外にはないだろう。[...] 責任＝応答可能性の概念（すなわちまたその経験）はこの代償を支払わなければ得られないのであり、それをまだ、われわれは、払い終えていないのだ。[...] 主体は、それがあらねばならないとすれば、その後に来るのだ。

« JN: *Tu vas au-devant de la question “qui vient après le sujet ?” retournée sous la forme “qui vient avant le sujet ?”.*

JD: *Oui [...] On ne pourra refondre, sinon refonder de façon rigoureuse un discours sur le “sujet”, sur ce qui tiendra la place (ou remplacera la place) du sujet (du droit, de la morale, de la politique, autant de catégories soumises à la même turbulence) qu'à travers l'expérience d'une déconstruction [...] Un concept (c'est-à-dire aussi une expérience) de la responsabilité est à ce prix. Nous n'avons pas fini de le payer. [...] Le sujet, s'il doit y en avoir, vient après. »* (PS 286-287/165)

が西洋の哲学的な伝統としてあり続け、その伝統は先ほどあげたハイデッガーのように、「主体」とは異なる概念でその伝統と決別しようと試みた思想家においてもみられることに着目する。

そのものとして (*comme tel*) を強調することで、僕は遠くから、人間的な自己への関係、すなわち意識、言語、そのものとしての死への関係等の能力がある存在者の自己への関係と、非人間的な自己への関係、そのものとしての現象学的な能力がない自己への関係という独断論的な区別への不可避的な回帰を指し示したつもりだ—そして回帰してくるのはやはり、動物の問いなのだ。ハイデッガーにおけるほど、西洋の哲学的伝統において（現存在を持たない、あるいは現存在ではない）動物と人間の区別がラディカルで厳密であったことはない。動物はけっして、主体にも、現存在にもならないだろう<sup>46</sup>。

「動物はけっして、主体にも、現存在にもならないだろう (*L'animal ne sera jamais ni sujet ni Dasein*)」というこのフレーズからは何が読み取れるだろうか。ハイデッガーは人間以外の動物に主体となる「権利 *le droit*」——動物解放論者たちが言うような——を認めなかった、ということをデリダは主張しているのだろうか。そうであるならば、すなわちデリダが「人間」と「人間以外の動物」という対立に基づく議論を展開しているのであるならば、デリダの動物に関する問いは従来の「動物論」の系譜に還元されることになるだろう。

しかしながら、結論を先取りすると、デリダは「菜食主義やエコロジー主義、あるいは動物愛護協会の応援をしようというのではない」(PS 292/173)と言っている<sup>47</sup>。繰り返しになるが、デリダが着目する点は「動物」に対する種々の「権利」の否定ではなく<sup>48</sup>、

<sup>46</sup> « En insistant sur le *comme tel*, je désigne de loin l'inévitable retour d'une distinction dogmatique entre le rapport à soi *humain*, c'est-à-dire d'un étant capable de conscience, de langage, d'un rapport à la mort comme telle, etc., et un rapport à soi *non humain*, incapable du *comme tel* phénoménologique - et c'est encore la question de l'animal qui revient. Jamais la distinction entre l'animal (qui n'a ou n'est pas un *Dasein*) et l'homme n'a été aussi radicale ni aussi rigoureuse, dans la tradition philosophique occidentale, que chez Heidegger. L'animal ne sera jamais ni sujet ni *Dasein*. » (PS 283/161)

<sup>47</sup> 「『動物』たちになんらかの権利を授けること、あるいは認知することは、人間主体に関するある特定の解釈を強化する隠秘の、ないしは暗黙のやり方なのです。」

« [...] conférer ou reconnaître aux “animaux” des droits, c'est une manière subreptice ou implicite de confirmer une certaine interprétation du sujet humain. » (DD 110/96)

<sup>48</sup> 「私が従っていきたい戦略の規則を示すなら、それは『そのものとして *comme tel*』の構造を、あるいは『そのものとして *comme tel*』と『そのものとしてではない *non comme tel*』の対立を広げ、多様化し、『めくりあげる [= 頁のようにする] *feuilleter*』ということだけではないでしょうし、ましてハイデッガーが、動物が『剥奪されている [= 欠落している] *privé*』というところのものを動物に返すことでもありません。人間のほうは、『それとして *en tant que tel*』なる



思想家たちが西欧哲学における伝統的な概念を刷新しようと試みつつも、依拠してしまっている定義である。この視点は動物に関する諸言説においても注意深く喚起されている。

最も権威付けられた哲学あるいは文化が、これによって「人間に固有なもの (propre de l'homme)」が識別できると信じるころのいかなる特徴も、厳密にはわれわれ人間が人間とよぶところのものによって占有されていないことが示されうるでしょう

<sup>49</sup>。

すなわち、「動物は現存在になるか」という問いに否と答えることが（倫理的に）問題なのではなく、西欧形而上学における典型的な思考においては、それに対する「答えがかならず『否』になるような形に設定され提起されてきた」（PS 292/172）ことが問題なのである。

故に、「正しく食べなければならない」においてデリダはそもそも「人間」の対立項として「動物」を措定しているのではなく、「動物」ではない「人間」として——デカルト的なコギトの伝統と同じ仕方で——「人間性 humanité」なるものを規定し、そこに依拠したままであることが本当に「主体」の問い直しと呼べるのかを問うているのである。

では、ここで提起された「動物」に関する問いは、どのような内実であるか。この点は『動物を追う』において深められている。重要な点は、『動物を追う』において扱われる対象が「人間以外の生きもの (tous les vivants non humains)」ではなく、あくまで「動物的な生きもの (le vivant animal)」であるところにある。ここでは「動物 animal」という言葉が用いられているが、「僕は便宜的に『動物』と言ったままで、古典的かつ独断論的な指標を使っただけだ。『動物』と『植物』の差異も問題になる」（PS 284/162）とデリダが発言していることから明らかなように、デリダはその対象を「人間以外の動物」や「生物一般」に限定するわけではない。すなわち、デリダは生物としての「動物」自体を中心に問うているのではなく、むしろ西洋哲学における「人間」を規定する

---

ものを、果たして持っているのかどうか問う必要があるということでしょう。」

« [...] Autrement dit, pour indiquer la règle de la stratégie que j'aimerais suivre, cela ne consisterait pas seulement à déplier, multiplier, feuilleter la structure du “comme tel”, ou l'opposition du “comme tel” et du “non comme tel”, cela ne consisterait pas davantage à rendre à l'animal ce dont Heidegger le dit “privé”, ce serait la nécessité de se demander si l'homme, lui, a le “en tant que tel”. » (AQ /297-298)

<sup>49</sup> « [...] on pourrait démontrer [...] qu'aucun des traits par lesquels la philosophie ou la culture les plus autorisées ont cru reconnaître ce “propre de l'homme” n'est rigoureusement réservé à ce que nous, les hommes, appelons l'homme. » (DD 112/98)

「人間的な *humain*」要素を、「非人間的な *non-humain*」要素から厳密に区別し抽出すること自体が可能であるか、可能であるとするならどのような論拠に基づいてか、という点を問うのである。その観点からすればむしろ、「人間に固有なもの (*propre de l'homme*)」の概念と、それが対立項に据えるあらゆる他の概念との対立を脱構築する必要性をデリダは主張していると考えられる。

事実、その後デリダは『動物を追う』において「動物 *animal*」という言葉を避け、「動物-語 *animot*」という造語を用いるようになる。その含意は次のように分類しうる。

一つ目は、「動物-語 *animot*」という単数形の中に「動物たちという複数形 *le pluriel d'animaux*」の響きを付与するためである。つまり、まるで一つの「動物」なるものが存在するかのように「多大な数の生きものたち」を——「人間」あるいは「人間性」、「人間に固有なもの」に対立するものとして——総称的に「動物 *l'animal*」という単数形で呼称することを避けるためである。それは、ひいては「分割不可能な唯一の限界」で人間から隔てられたものとして動物を一つの概念として人間に対置することを避け、「異質な限界と構造の多様性を考察に組み入れる」(AQ 73/91) ためでもある。

二つ目は、「語 *mot*」を接尾辞として導入することによって、動物に関する問いで展開する議論において「動物 *animal*」という「語」がもはや「現実の」動物を必ずしも厳密に指し示してはいないことを強調するためである。

そして三つ目は、動物は語が欠落しているものだということを踏まえ、その動物たちに「言葉を返す (*rendre la parole*)」ことなく、別様にこの不在を思考することを示唆するためである。

だから、人間、動物、植物あるいは石についての、この非常に多様で伝統的な言説に、おなじ「もの *choses*」たちについてのまた別の言説を対立させることなく、これまで「主体 *sujet*」について語ることを可能にしてきた概念的機械仕掛けの総体を、終わりなく、その諸々の「意義＝利害 *intérêts*」のなかで分析することが問題なのだ<sup>50</sup>。

ここに、動物倫理や動物解放論とデリダの動物に関する問いの決定的な違いが存在する。デリダの思想は「動物に道徳的権利を認めて、あらゆる生命に生存権を認めるべきか／生物学的に人間であることが、いかなる場合においても道徳的配慮の対象となるか」というような昨今の生命倫理や動物解放論の命題と構造を異にするものであ

---

<sup>50</sup> « Il ne s'agit donc pas d'opposer à cette énorme multiplicité de discours traditionnels sur l'homme, l'animal, la plante ou la pierre, un autre discours sur les mêmes “choses”, mais d'analyser sans fin et dans ses intérêts toute la machinerie conceptuelle qui a permis de parler de “sujet” jusqu'ici. » (PS 288/167)

り、むしろこうした「人間／動物」という二項対立を脱構築することが目指されているのである。

### 3. 西洋形而上学における「主体」の伝統的思考への問い

前節では、従来の西欧哲学において「動物 l'animal」と呼ばれてきた「生きものたち」それ自体について、デリダが議論を展開しているわけではないことを確認した。そうではなく、従来の西欧哲学は——あるいはそのなかにある伝統的な「主体」や「人間」の概念を問い直す現代の思想家たちの思考すらも——「動物」を「人間」の対立項として措定するような構造が前提していることを問いの俎上にあげているのである。

では、なぜデリダはそれでもなお、「動物」に対する問いという形を保持したのであろうか。一つには、それは西洋哲学史における「主体」という伝統的な概念の「生成」と動物の問いが不可分のものであるとデリダが考えたからであろう。『動物を追う』においては、聖書解釈を通してその過程が考察されるが、それ以前に「正しく食べなければならない」においてデリダは既に、主体以前の起源について予告している。

どこから到来したものでもない呼びかけの起源、いずれにせよ未だ神あるいは人間の「主体 sujet」ではない起源が、その後に成立するあらゆる（道徳的、法律的、政治的）責任の、いっさいの定言的命法の根本に見出される「責任＝応答可能性 responsabilité」を制定する<sup>51</sup>。

では「主体以前の起源」、『動物を追う』においてデリダが「時間の生成＝有史 (depuis le temps)」とよぶその「時間」はどのようにもたらされるのか。『動物を追う』においてデリダはまず、前述の猫のエピソードを披露するが、そこにおいて幾度と無く強調されるのは猫の「単独性 singularité」である。

このことはただちにはっきりさせておかなければならないのですが、私が語る猫は本物の猫です、信じていただきたいのですが、一匹の小さな猫なのです。それは猫の形

---

<sup>51</sup> « L'origine de l'appel qui ne vient de nulle part, dont l'origine en tout cas n'est pas encore un "sujet" divin ou humain, institue une responsabilité qui se trouve à la racine de toutes les responsabilités ultérieures (morale, juridique, politique), de tout impératif catégorique. » (PS 290/170)

象ではありません<sup>52</sup>。

裸の私を見つめているのは「実在の猫である」と私が言うのは、その代替不可能な「独異性 *singularité*」を刻印するためなのです<sup>53</sup>。

哲学者たちが用いてきた「動物 *animal*」をはじめとするあらゆる総称的な呼称と厳密に区別して、デリダは自らがバスルームで、裸のままで相対した猫のことを「一匹の猫」「本物の猫」あるいは「彼らが『動物』と、そして例えば『猫』とよぶ、まったく他なるもの (*tout autre qu'ils appellent « animal » et par exemple « chat »*)」と表現する。あるいは、「裸の私を見つめる牡猫、他のどれでもないこの猫、私がここで語っている猫、それはまだ、とはいえ近づいてはいるけれども、ボードレールの、リルケの、あるいはブーバーの猫たちの家族に属してはいません」(AQ 22-23/23) と語ることで、「人間」が「猫」に素朴に付与してきた表象(=応答する能力)と、今ここで語っている猫が無関係であることをも示している。

そしてデリダは、「動物 *animal*」という総称的語とは区別して、単独者である「動物」に見られるという経験からこそ、「主体」という概念へのアプローチが可能だと——そして、その経験を哲学者たちは「否認」したとも——主張するのである。何故そのようなことが言えるのであろうか。

デリダは猫に裸を見られ恥を感じたとき「何が恥ずかしいのか、そして誰の前で裸なのか」(AQ 18/18) と問わされると言う。この「恥の反射 (*réflexion de la honte*)」がどのように「主体」の概念を問いに付するのであろうか。ここで同時に参照すべきは、「動物を追う、故に私は(動物で)ある (*L'animal que donc je suis*)」というこの講演の表題である。この表題は一見、デカルトの有名なテーゼ「我思う故に我あり (*Je pense, donc je suis*)」を想起させる。序論で見たように、デカルトは動物を、理性を持たない「単なる機械」と見なしていた。翻ってデカルトは、人間と動物の「共通項」をどのように考えていたのか。

ハイデッガーよりも前にデカルトは、人間を「理性的動物」とみなすことを中断していた。デカルトは方法的懐疑の果てに、唯一疑い得ない主体としての〈私 *Je*〉を見出したが、『省察』において考察されているように、「人間とは何か、それは理性的動物で

<sup>52</sup> « Je dois le préciser tout de suite, le chat dont je parle est un chat réel, vraiment, croyez-moi, *un petit chat*. Ce n'est pas une *figure* du chat. » (AQ 20/21)

<sup>53</sup> « Si je dis “c'est un chat réel” qui me voit nu, c'est pour marquer son irremplaçable singularité. » (AQ 26/27)

あるのか (qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ?)」<sup>54</sup>といった問いは懐疑の対象であり、副次的なものにすぎない。重要であるのは、何が確かであるかであり、確かであるのは「思考 la pensée」であると、デカルトは結論付ける。

例えば「我思う故に我あり (Je pense, donc je suis)」というテーゼにおいては、主体である〈私 Je〉が客体である〈私 je〉を思惟している。すなわち、デカルトの思考においては〈私〉という観念が分解され分析されており、そこにおいて真に確かであるのは「存在する〈私〉」ではなく「思考する〈私〉」である。

「私は存在する、このことは確かであるが、それはどれくらいの間か。私が考える間である」<sup>55</sup>。つまり、〈私〉が考えないかぎり、〈私〉の「存在」は確かではない。故に、デカルトは「生、生きている身体、動物的生という、分離可能なものすべてを排除」(AQ 104/141) し、唯一疑い得ないものとしての「(私を) 思考する私」を据えるに至るのである。

[...] しかし、ラ・メトリや他の多くの人々を含む機械論と言われる伝統において、動物が機械でしかないということはけっして疑われませんでした。それどころか、この「懐疑不可能性 indubitabilité」を、懐疑の条件、そのものとしての「自我 ego」の条件、「懐疑する私 ego subito」の条件、それゆえに「私はある ego sum」の条件のようなものにさえしたのです。魂および思考の自己への関係は、思考する実体の存在そのものは、要するに「私は考える ego cogito」としての「自我 ego」にほかならないものが、すなわち「私は考える je pense」が欠落した動物＝機械の概念をそこに含意していたのです<sup>56</sup>。

デカルトによって提示された「主体 sujet」という概念、唯一疑い得ないものとしての〈私〉は「考える私 ego cogito」であり、それは他方に疑いうるものとして、動物的な生としての「私はある ego sum」を対置することを前提とする。他方で、「考える私 ego cogito」が人間の本質である以上、そこには「人間／動物」の区別を読み取ることがで

---

<sup>54</sup> René Descartes, *Méditations Métaphysiques* (1641), Montrouge (Seine): Larousse, 1950, p. 35. (ルネ・デカルト、『省察』、山田弘明訳、筑摩書房、2006年、45-46頁。)

<sup>55</sup> « [...] j'existe, cela est certain ; mais combine de temps ? autant de temps que je pense. » *Ibid.*, p. 36.

<sup>56</sup> « [...] mais ne douta jamais, dans une tradition dite mécaniste qui fut aussi celle de La Mettrie et de tant d'autres, que l'animal ne fût qu'une machine, allant même jusqu'à faire de cette indubitabilité une sorte de condition du doute, de l'ego comme tel, comme ego subito, comme ego cogito, et donc comme ego sum. Le rapport à soi de l'âme et de la pensée, l'être même de la substance pensante y impliquait le concept d'un animal-machine privé de ce qui en somme ne serait rien de moins que l'ego comme ego cogito, "je pense". » (AQ 108/146)

きる。〈人間〉は〈動物〉と同じ生を持ちつつも、〈動物〉ではないというねじれた定義がなされていることになるが、デカルトがそれを省みることはないのである。

この「人間／動物」の区分の上にある「主体 *sujet*」の概念において、「動物的な生きもの」の側が哲学者によって積極的に問われることはなかったことをデリダは問題視する。だからこそ、その問題を提起するべく、デリダは冒頭における「恥」の観念の分析を通じて、「裸であるという感覚を持たない一匹の獣として」の〈私〉と、「裸であるという感覚を保持する一人の人間として」の〈私〉があることを示したのである。裸の私を見つめる猫を前にして、〈私〉は恥じる。その直後に〈私〉は、「ただ見るために」〈私〉を見つめる猫に対して恥を感じたことについて恥じる。ここにおいて、〈私〉は恥じている〈私〉を見ているという、恥の連鎖が生じる。しかし何故このプロセスにおいて、他の観念ではなく「恥」の観念を持ちだしたのか。デリダは次のように述べている。

獣たちの固有のものとは、そしてそれらを人間から最終的に区別することとは、裸でありながら裸であることを知らないことなのです。ゆえに、裸ではないこと、自身の裸についての知を持たないこと、要するに善悪の意識を持たないことなのです<sup>57</sup>。

恥を通じてデリダは「時間の生成＝有史」の契機へと遡行を試みるのであるが、その恥の「苦しみ＝受苦 *passion*」は常に受動的なものである。〈私〉は前もって知ることなく、一匹の猫の到来によって恥を知り、恥に苦しむのである。

では、この「時間の生成＝有史」以前とはどのような「時間」を指すのか。講演の中では、この受動的な「苦しみ＝受苦 *passion*」が創世記の逸話に重ね合わせられている。男であるイシュ [= アダム] は、イシャー [= イブ] が創られる以前、すなわち性差無き時間、恥の無い時間において動物に命名する。そして「神はそのものたち〔動物たち〕を〈土塊のもの〉の方へと来させた、彼がそのものたちに何と叫ぶのかを見るために」(AQ 35/41)。神もまた、後に起こることを知ることなく見ているのである。ここにおいて命名を行わんとするまさにその時、イシャーなきイシュは原罪無き存在であり、恥の観念も持たず、神と動物たちから見られているだけの、あまりにも受動的な存在である。イシュは恥の反射なく、自らを見ることなくただ見られるがままである。この時点においてイシュは、イシュに従わせるために神によって前もって用意された動物たちの「後に *après*」来る。動物を命名する「前に」、イシュは徹底的に受動的であり、動物た

<sup>57</sup> « [...] le propre des bêtes, et ce qui les distingue en dernière instance de l'homme, c'est d'être nus sans le savoir. Donc de ne pas être nus, de ne pas avoir le savoir de leur nudité, la conscience du bien et du mal, en somme. » (AQ 19/19)

ちは「他者」である。それも、人間に固有なものとして提起された「恥」の観念を持たないイシュは未だ、従来の意味での「人間」ではない。西欧哲学において「人間」を規定すべく措定された総称的な「動物」は、『創世記』において「人間」を規定してはいないのである。

こうして、単なる対立項ではない「まったく〈他者〉 *tout autre*」としての「動物」が垣間見られる。それはデカルト以来、カント、ラカン、ハイデッガー、そして西欧哲学史において最もラディカルな仕方で〈他者〉を希求したレヴィナスすらも、けっして思考しようとしなかった——あるいはその思想において否認せざるを得なかった——「他者」である。これが、デリダが『動物を追う』において展開する問いの一つである。

では、他方でこの「受苦」は誰が受け取るのであろうか。果たして「見る〈私〉」と「見られる〈私〉」、この〈私〉は、デカルトが行ったように分離可能であるのだろうか、という問いが生じることになるだろう。しかしながら、デリダによればそれもまた不可能である。何故ならこの〈私〉を措定するためには——無規定的な「〈私 *je*」という語」で何らかの対象を名指しうるためには——先ほど見た「動物的な生」が不可欠であり、排除不可能であるからである。

〈私 *je*〉、それは誰でもよい誰かです。「〈私〉は」誰でもよい誰かです。誰でもよい誰かは、自己を、自身の独異性を指向するために「〈私〉は」と言えなくてはなりません。「〈私〉は」と言う、あるいは「〈私〉は」として自らを把握ないし措定する任意の誰かは、動物的な生きものなのです<sup>58</sup>。

すなわち、動物的な生なくして、原罪以降の〈私〉を引き受けることは不可能である。講演の表題である「*L'animal que donc je suis*」は一義的な翻訳を許さない構造をとっている<sup>59</sup>。だが、デリダが講演において展開した議論をここで確認したとおり解題するならば、この表題は「動物を追う、故に私は（動物で）ある *Je suis l'animal donc je suis (l'animal)*」とパラフレーズすることができるだろう。すなわち、動物を追う〈私〉、動物の後に来る〈私〉から出発して、〈私〉は（動物的な生）でありうるのである。デカルトがそのテーゼにおいて〈私〉を二つに分解したのに対し、デリダはその表題において一度しか「私 *Je*」という語を用いない。「裸であるという感覚を持たない一匹の獣として」の〈私〉と、「裸であるという感覚を保持する一人の人間として」の〈私〉が分

<sup>58</sup> « Le “je”, c'est n'importe qui, “je” suis n'importe qui, et n'importe qui doit pouvoir dire “je” pour se référer à soi, à sa propre singularité. Quiconque dit “je” ou s'appréhende ou se pose comme “je” est un vivant animal. » (AQ 75/94)

<sup>59</sup> 『動物を追う』、訳者解説を参照。

離不可能なものとして重なり合わされていると受け取ることができるのではないだろうか。

このように、デリダは「動物」に関する問いを用いることで、伝統的な「主体」の概念に問いを投げかけ、次いで伝統的な哲学の思考や概念の乗り越えを試みながらも、その実、従来の伝統を保持しているとデリダが考える現代の哲学者たちの態度を明らかにするのである。

もう一度まとめると、『動物を追う』においてデリダは、彼らに対しいくつかの問いを提起している。一つ目は、従来の「動物 animal」ではない単独的な「動物」を通じてしか「主体」について考察できないにも関わらず、彼らは何故、動物との相対を「否認」してきたのか、あるいは否認せざるを得なかったのか、という問いである。二つ目は、動物的な生は人間から分節不可能であるにも関わらず、なぜ彼らはデカルト的な Cogito の伝統に従って主体から動物性を排除しようとしたのか、という問いである。では、デリダは各々の哲学者の思想において、どのようにこの伝統を見出し「デカルト以来の哲学者」とみなすのであろうか。その解釈は個々の思想を解釈するにあたってどのような視点をもたらすのか。次章以降においては、特にレヴィナスの思想に焦点を当て検証する。



## 第二章 エマニュエル・レヴィナスの思想における現象学的思考の重要性

一般に、エマニュエル・レヴィナスの思想およびその展開は、西洋哲学のみにとどまらずさまざまなパースペクティブから複合的に解釈される余地を持つ。すなわち、その思想は自身が主張するとおり、「第一哲学としての倫理学 (Éthique comme philosophie première)」<sup>60</sup>であり、また同時に、ユダヤ教、特にタルムードの釈義に多分に影響を受けたものでもある。

しかしながら、西洋哲学史という一つの系譜においてレヴィナスを位置づけようとする場合、レヴィナスの思想は現象学と切り離せない関係にあることに留意する必要がある。1930年に提出された博士論文『フッサール現象学における直観理論』から、第一の主著とみなされる『全体性と無限』(1961)の刊行に至るまで、レヴィナスの思想的営みにおける多くの部分は現象学研究に割かれてきた。そしてその一方で、後年のインタビューでは——自身の思索的営みの中でユダヤ教研究を放置したことはないことを強調しつつも——初期における哲学研究に対してユダヤ教が大きく影響を与えたことはないと述べている<sup>62</sup>。

確かに、『全体性と無限』をはじめとして、多くの著作においてレヴィナスはフッサールの現象学、ハイデggerの存在論を批判的に読解し、その結果として、レヴィナスは従来の哲学的領域に包摂されることのない独自の「倫理学」を打ち据えるに至った、という見方は多く採用される解釈の一つである。しかしながら、レヴィナスが現象学や存在論を「否定」と捉える向きは適切ではない。あるいは、その思想がユダヤ教や、第二次世界大戦における捕虜生活、ホロコーストの経験という特異なバックグラウンドから着想を得たものであって、従来の西欧哲学とは根本的に異なるものであると捉えることも困難である。というのも後述するように、レヴィナスは現象学的な客観性を度外視した、ある種の神学的な企てとして倫理学を提示したわけではないからである。

では、あるいはジャンニーコなどがそうしたように、レヴィナスの思想を「現れないものの現象学 (la phénoménologie de l'inapparent)」<sup>63</sup>として、フランス現代思想における「現象学者」とであるとみなすべきであろうか。確かに後年のインタビューにおいて

<sup>60</sup> Emmanuel Levinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot et Rivages, 1998.

<sup>61</sup> 「道徳は哲学の一分枝ではなく、第一哲学である。」

« La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première. » (TI 267/340)

<sup>62</sup> Cf. François Poirié, *Emmanuel Lévinas (Qui êtes-vous ?)*, Lyon: La Manufacture, 1987.

<sup>63</sup> Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: L'éclat, 1991.

なお、本書においてジャンニーコは、レヴィナスをデリダやミシェル・アンリと問題系を同じくする現象学者とみなし、論を展開している。

みられるように、レヴィナスは現象学者を自認することもある<sup>64</sup>。また、フッサール以来の意識への現前としての現象性を超えたものについての思想を「現れないものの現象学」としてカテゴライズし、現象学の系譜において研究することには一定の妥当性があるように思われるし、実際そのような研究は多い<sup>65</sup>。

しかしながら、レヴィナスの思想が現象学を端緒としており、現象学的方法によって捉え得ないものを現象学との関係において描き出そうとするものであるからといって、その思想を現象学そのものとして、あるいは現象学を基盤に持つ思想として捉えるべきかについては、慎重に判断すべきであろう。なぜなら、レヴィナス自身が『全体性と無限』の序文を中心に繰り返し強調しているとおりの、少なくとも『全体性と無限』の試みは現象学の発展、深化ではなく、その逆を目論むものだからである。

すなわち、結論を先取りすれば、レヴィナスは確かに、現象学的「方法論」を哲学的に妥当かつ厳密なものとして受容した。しかしながら、その方法論は「意識に現れないもの」を論じるには不十分であるとレヴィナスは考えるようになり、それ故に、現象学が「厳密な学としての哲学 (Philosophie als strenge Wissenschaft)」を、あるいは存在論が諸学問に対する優位性を標榜することに対する疑念を持ったのである<sup>66</sup>。ゆえに、レヴィナスの思想は現象学的方法論そのものを否定することなく、むしろ現象学に先行し、それを可能にする、より包括的な領域を思考することを試みるものであると捉えられるのではないだろうか。

この解釈に従えば、レヴィナスの思想を現象学の「神学的転回」と呼び、現象学の無定義化を招くと懸念したジャンニーの見方は、レヴィナスの思想を西欧哲学史における独自性という視点から分析にするにあたっては適切ではないと言えるだろう。本章では主にこの解釈の妥当性について考察する。

## 1. レヴィナスの思想形成における現象学理解

本節では、主に『全体性と無限』において結実するとみられるレヴィナスの主要な

---

<sup>64</sup> Richard Kearney, *Dialogues with contemporary Continental thinkers : The phenomenological heritage*, Manchester: Manchester University Press, 1984.

<sup>65</sup> 関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年。

<sup>66</sup> 「哲学は、一団の哲学者たちによって追究され、決定的な帰結に到達するような、厳密な学とはならなかった。」

« La philosophie n'est pas devenue une science rigoureuse, poursuivre par une équipe de chercheurs, aboutissant à des résultats définitifs. » (HH 155/181)

思想は、フッサールの現象学、ハイデッガーの存在論との関係においてどのように形成されたか、検討を行う。

はじめに、フッサールの現象学をレヴィナスはどのように理解し、受容したかを見ていく。これについては、1959年に書かれた3つの論文「現象学的〈技術〉についての考察」「表象の没落」「志向性と形而上学」においてみられる、フッサール現象学に対するレヴィナスの評価を参照することが適切であろう。

これらの論考において、レヴィナスはフッサールの現象学を一つの哲学的「方法 technique」として評価する。まずレヴィナスは「現象学的〔技術〕についての考察」において、デカルトとの対比から次のように現象学的方法の革新性を記述する。

デカルトの場合、コギトの記述は——懷疑の不完全性において——結局のところ、無限および完全性の観念への関連を告白する。すなわち、前もって与えられた完全者の観念が有限者の記述を可能にするのである。現象学的記述は有限者それ自身のうちに、有限者の意味を探求する<sup>67</sup>。

いわゆる古典的な哲学における客観性の優位は、必然的に、認識における不完全性、不明瞭性を、客観性の完全性に対する「欠如態」として下位に置く。これに対し、現象学的記述は感性をその理論における客観的空間構成の起点とする。すなわちこの視点は、不明瞭性とされるものに対して積極的な意義を見出すのである。現象学が切り開いたこの新たな視点は、「カント以前のあらゆる観念論 (Tout idéalisme pré-kantien)」において忘却された具体的存在の次元への回帰を可能にするものである。この点においてレヴィナスは現象学的記述を「技術」とみなすのである。

こうして現象学によって切り開かれた存在の新たな次元は、哲学における従来の概念そのものを変容する必要性を提示するものであるとレヴィナスは見るが、それはなぜか。レヴィナスは『デカルト的省察』に即してフッサールの地平概念に着目し、次のように叙述する。

[...] 哲学は、〈同〉によるあらゆる〈他〉の吸収に、あるいは〈同〉から出発しての、すべての〈他〉の演繹に（すなわち、語の根源的な意味における観念論に）同化

---

<sup>67</sup> « [...] chez Descartes, la description du cogito – dans son imperfection de doute – avoue, en fin de compte, sa référence à l'idée de l'infini et du parfait : l'idée du parfait, donnée d'avance, rend la description de la finitude possible. La description phénoménologique cherche la signification du fini, dans le fini lui-même. » (HH 158/184)

していた<sup>68</sup>。

レヴィナスによれば、哲学の古典的な意味合いにおいて、主観と客観の関係は「客観が〔主観に〕現在していることであり、〔主観が〕客観のもとに現在していることである」(HH 180/208)。すなわち、その関係において客観は主観が顕在的に思惟するものと「一致」し、その次元が有する時間性に関係なく、常に客観は現在において「表象-再現前 *représentation*」されるものであり続ける。これに対し、フッサールは、志向的分析において意識の顕在性のうちに含蓄されている潜在性を露呈する働きを認める。この含蓄的なものの地平によって、思惟は表象の現在性、明証性に還元されない事象と関係するのである。

しかるに、この地平概念によって「顕在性の概念が絶対的覚醒状態と、つまり知性の明覚性と、一致していた思想の歴史における奇怪なこととして、あるいは驚異として現れる」のである。これが、レヴィナスが「現象学の一つの本質的な寄与 (*un apport essentiel de la phénoménologie*)」(HH 177/204)とよぶ「超越論的という概念そのものの刷新 (*La renouvellement du concept même du transcendantal*)」(HH 176-177/204)である。すなわち、レヴィナスは「超越論的 *transcendantal*」という概念を、志向性によって思惟にもたらされるものをあふれだすような存在の次元に対して当てはめるのである。

したがってレヴィナスは、従来の哲学の概念を刷新し、同から他が演繹されるような、あるいは同が他を吸収するような関係に包摂されない新たな次元を切り開く方法論としてフッサールの現象学を評価するのである。

しかしながらそれは、フッサール自身が潜在性に対して認めた役割とは反する形でなされる。というのもレヴィナスによれば、確かにフッサール現象学は従来の哲学が忘却した具体的存在の次元を呼び覚ますものである。しかし、そこにおいては、存在することの証明はもはや問題ではない。

なぜならフッサールにおける現象学的方法とは、世界理解や自己理解といった自明性を問いに付すための自己理解の変革を志すものである。であるからこそ、本源的明証の意識による非本源的明証の意識の派生・統合という構造があり、本源的明証が他の派生的意識の基準として作用することが、あらゆる意識を分析するための根本的な理論として要請されたのであった。すなわち、フッサールの問題意識における力点は、すべての認識の権利の源泉としての本源的な「直観」にあり、それゆえにフッサールの問題系から形而上学的な問いは離れてゆくのである。すでに「志向性と形而上学」においてレヴ

---

<sup>68</sup> « [...] la philosophie qui s'identifiait à l'absorption de tout "autre" par le "Même" ou à la déduction de tout "Autre" à partir du "Même" (c'est-à-dire, au sens radical du terme, à l'idéalisme). » (HH 177/204)

ィナスは、フッサールにおいては意識の潜在的な領域が最終的には志向の対象として思惟と関係するがゆえに、地平概念が切り開いた次元を明証性の次元に従属させてしまっているとして批判的に言及している。

対象との関係は、思惟の志向と思惟が会合するはずのものの直観との間の、ある特定の同等性によって性格づけられる。原体の対象との関係の分析においてフッサールは、対象との出会いがどのようにしてその出会いに先立つ空虚な志向を確証したり失望させたりするかを十分に示した。その分析が [...] 同時に示しているのはおのれの対象に触れる思惟はその対象を思念する思惟と必然的に合致するということ、一つの対象の経験はつねに一つの思惟を成就するということ、そのように現実はけっして思惟を当惑させないということである<sup>69</sup>。

このような地平概念からの離反は『全体性と無限』での議論においてより先鋭化されることになる。

その一方で——レヴィナスが「主知主義」と呼び批判することになるフッサールの姿勢に対して——、ハイデッガーは存在者をその存在と真理との連関において、存在者が在ることの意味を問題としたのであった。ハイデッガーの存在論に対するレヴィナスの理解も、認識理論に対する存在論の優位性という面でこの図式に一致している。この理解は「存在論は根源的か」（1951）という論文において端的に記されている。

偶然性および事実性を、思惟に委ねられた事実としてではなく、思惟という活動そのものとして理解するこの可能性。事実および所与の内容の荒々しさのうちに、了解することの他動詞性および「意味志向」を明らかにするこの可能性——すなわち、フッサールによって見いだされ、ハイデッガーによって存在一般の思惟に結びつけられた可能性——に、現代の存在論のまったく新しさが存するのである<sup>70</sup>。

---

<sup>69</sup> « La relation avec l'objet, se caractérise par une certaine égalité entre l'intention de la pensée et l'intuition de ce qu'elle doit rencontrer. Dans son analyse de la relation avec l'objet en original, Husserl a bien montré comment la rencontre de l'objet confirme ou déçoit une intention vide qui la précède. L'analyse [...] montre aussi que la pensée qui touche son objet recouvre nécessairement une pensée qui le vise, que l'expérience d'un objet, accomplit toujours une pensée et que, de la sorte, jamais la réalité ne désarçonne la pensée. » (ED 192/221-222)

<sup>70</sup> « Cette possibilité de concevoir la contingence et la facticité, non pas comme de faits offerts à l'intellection, mais comme l'acte de l'intellection – cette possibilité de montrer dans la brutalité du fait et des contenus donnés, la transitivity du comprendre et une “intention signifiante” – possibilité découverte par Husserl, mais rattachée par Heidegger à l'intellection de l'être en général – constitue la grande nouveauté de l'ontologie contemporaine. » (OE 89/346)

本論におけるレヴィナスの存在論解釈は、おおむね以下のとおりである。諸存在についての認識は存在を了解することの前提の上に成り立っているために、「存在すること」自体を取り扱う存在論はより根源的な遡行として認識理論に優位する<sup>71</sup>。その中でハイデッガーの斬新さは、西洋思想の観照的態度との断絶としての存在了解、あるいは実存を提起したことにある。つまり、思考される対象としての世界に身を投じ、巻き込まれるという出来事は現実についての意識という図式によっては記述されるものではなく、それ故に、意識とはわれわれが世界に存在する在り方の一端を示しているに過ぎないのである。

しかしながら、本論においてレヴィナスはこのようにハイデッガーの存在論を認識理論に優位するものとして評価する一方で、表題のとおり、存在論の根源性を問う。ハイデッガーの存在論は認識理論に優位する根源性を志向しているが、存在了解とは究極的には「開け」に存するものであり、存在者は存在の顕現に基づいて私たちと関わるのである。すなわち、ハイデッガーにおいては他者との関係もまた、他者がわれわれに対して了解によって存在者として与えられるという、存在論的關係に立脚せざるを得ない。言い換えれば、この視点における他者は〈私〉によって享受され、消費されることで同化される対象にすぎない。これに対しレヴィナスは問いを投げかけるとともに、むしろその構図を逆転<sup>72</sup>させることを試みる。

存在の開けにおいて存在者と関わる際、了解は存在からはじまって存在者の意味を見出す。この意味において、了解は存在者に呼びかけるのではなく、たんに存在者を名づけるにすぎない。したがって、この点において了解は暴力と否定とを成すのである。暴力とは部分否定である。〈私〉の権能のなかに、消滅することなく存在者があるという事態によって、この部分性は記述される。暴力とは部分否定であり、存在者の自存性を否定する。すなわち、存在者は私のものとなるのだ<sup>73</sup>。

存在了解は他者の特殊性を放棄したうえに成り立つものであり、〈他〉を〈同〉の所有物に回収するという点で「暴力的」である。であるからこそ、レヴィナスは暴力なき

---

<sup>71</sup> EI 29/40

<sup>72</sup> というのも、レヴィナスが目論むことは「了解」という概念そのものの拡張ではないからである。レヴィナスはこの所作は不可能であると述べている。(OE 93-94/354)

<sup>73</sup> « [...] elle ne l'invoque pas, mais le nomme seulement. Et ainsi elle accomplit à son égard une violence et une négation. Négation partielle qui est violence. Et cette *partiellité* se décrit dans le fait que l'étant sans disparaître, se trouve en mon pouvoir. La négation partielle qu'est violence – nie l'indépendance de l'étant : il est à moi. » (OE 96/359)

他者との関係を描き出そうと試みるのである。この主張は『全体性と無限』において顕著にみられるものであり、『全体性と無限』の序文では戦争と全体性が結び付けられて語られている。

しかしながら先程も述べたように、レヴィナスはハイデッガーの存在論やフッサールの現象学を否定するわけではない。というのも、ハイデッガーの存在論やフッサールの現象学は主体と対象の関係を、すなわち自我と「自分とは異なる存在」との関係を確かに記述するものであるからである。つまり、フッサールやハイデッガーの視点は、〈私〉が〈他〉に対して権能を行使して結ばれる関係としての〈他〉との関係を、限定的に記述しているのである。「暴力的関係」を批判しながらも、戦争状態が現実存在する以上、暴力的な関係が存在しないという事態はありえないことはレヴィナスも承知していることである。それ故にレヴィナスも、現実世界において暴力的関係がないという主張をしているわけではない。

他人と私たちの関係においては、他人を存在させることが問題なのだろうか。他人の自存性は、呼びかけられた者としての他者の役割において成就するものではないのではないか。語りかけられる相手は、あらかじめその存在を了解されているのだろうか。まったくもってそうではない。他者はまず了解の対象としてあり、次いで対話者となるのではない。〔存在了解と対話という〕二つの関係は渾然一体をなしている。言い換えるなら、他者を了解することと他者に呼びかけることは不可分な関係にあるのだ<sup>74</sup>。

『全体性と無限』の序文においても述べられているとおり<sup>75</sup>、レヴィナスは〈他者〉との倫理的関係が他者との関係の全てであるとは考えていない。この点からも、レヴィナスの思想が現象学の「乗り越え」を思考するものであるとする主張は——少なくともレヴィナスの目的との対比においては——否定されうるだろう。とはいえ、そのような複合的な関係を有する〈同〉と〈他〉の関係のなかでも、レヴィナスが描き出そうとする「〈他者〉 l'Autre」はそのなかでも優れて他なるもの、「まったき他者 tout autre」で

<sup>74</sup> « [...] dans notre relation avec autrui – s'agit-il de le laisser-être ? L'indépendance d'autrui ne s'accomplit-elle pas dans son rôle d'interpellé ? Celui à qui on parle, est-il, au préalable compris dans son être ? Nullement. Autrui n'est pas objet de compréhension d'abord et interlocuteur ensuite. Les deux relations se confondent. Autrement dit, de la compréhension d'autrui est inséparable son invocation. » (OE 93/353)

<sup>75</sup> 「〈同〉と〈他〉の関係は、つねに〈同〉による〈他〉の認識に帰着するわけではなく、常に〈同〉に対する〈他〉の啓示に帰着するわけでもない。」  
« La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la révélation de l'Autre au Même. » (TI 13/29)

ある。すなわち、〈同〉の次元にはけっして包摂されることのない〈他者〉である。故に、ハイデッガーやフッサールの理論に基づいて他者との関係を記述する限り、それは他者との関係の一部分を描いているに留まるのである。こうした構図のうえで、レヴィナスはフッサールやハイデッガーの視点を「暴力的」とみなし、その対比において、その視点到還元されない他者との関係を「暴力なき関係」として規定するのである。

ところで、レヴィナスは本論の後半において、了解からこぼれ落ちるものとして〈他者〉、あるいは存在者を規定し、そうした〈他者〉との関係を「宗教 *la religion*」と、そして〈他者〉との関係に必要な行為を「挨拶 *le salut*」、「語りかけること *parler*」とよぶ。表現に多少の異なりはあるが、「存在論は根源的か」において展開されるこの視点は『全体性と無限』の主たるモチーフ——全体性批判および〈他者〉との倫理的関係の記述——に通ずるものである。〈他者〉との倫理的関係を紡ぎだすためのこれらの思索において用いられている用語は独創的なものが多いが、こうした〈他者〉との倫理的関係というモチーフはフッサールやハイデッガーの思想、ひいては西洋哲学と無関係に措定されたものではない。むしろ、〈他者〉との倫理的関係は「全体性の経験から出発して、全体性が破砕する状況へとさかのぼること」(TI 9/21)によって見出されるのである。

まとめるならば、西洋哲学を、その方法にそって厳密に検討した結果、それでは他者関係の全てを捉えきることができないがために、そこに包摂されない絶対的な〈他者〉との関係を描き出すことが要請された、という形でレヴィナスの思想展開を解釈することができる<sup>76</sup>。

## 2. 現象学的方法と〈他者〉との倫理的関係の記述

「本書は、全体性の概念と無限なものの観念とを区別し、無限なものの観念の哲学的優位性を肯定することで進められてゆくだろう」(TI 11/25)。『全体性と無限』の序文においてレヴィナスは本書のプロセスをこのように要約している。この文言において注意すべき点は二つある。

第一に、本書が無限なものの観念を全体性の概念との対比において記述することを試みようとしている点である。すなわち、全体性の概念を明らかにする現象学的方法を否定することなく、しかしながらそれによって汲み尽くすことのできない無限なものの観

---

<sup>76</sup> 小手川正二郎、『甦るレヴィナス』、水声社、2015年。とりわけ第六章を参照。



念を描き出すことを本書において目指すことがここにおいて声明されている。そのため、本書においてレヴィナスが依拠する方法は、前節で見た諸論考で言われていることがらと大きな相違はないと解釈できるだろう。

第二に、こうした本書の試みは、無限なものの観念の全体性の概念に対する「哲学的な優位性 (le primat philosophique)」の肯定を経るという点である。すなわち全体性とは他なるものを志向する本書の企て自体もまた、西洋哲学的な方法論、とりわけ現象学的方法および存在論的言語を必要とすることが表明されているのである。このことを再確認できる点は別の箇所にも見受けられる。

本書で用いられる数々の概念が提示され展開されるのは、現象学的方法に全面的に依拠することによってである。志向的分析は、具体的なものの探求である。概念は、思惟の直接的なまなざしのもとで捉えられ、思惟によって定義されるにもかかわらず、この素朴な思惟には気づかれていない諸地平に知らぬ間に根付いているものとして露わになり、こうした諸地平によって概念に意味が付与される。これこそがフッサールの本質的な教えなのだ<sup>77</sup>。

先に見たフッサールの地平概念が、本書においても「本質的な教え l'enseignement essentiel」として捉えられていることが見て取れる。フッサールの地平概念は、潜在のあるいは欠損的なものがむしろ、意識に現れるものを積極的に意味づける、という事態を肯定する視座を現象学的方法にもたらしものであるとレヴィナスが評価したことは前節で確認したとおりである。ではなぜレヴィナスはこの姿勢を採用するのか。それは本書の目的である「主体性の擁護 (défense de la subjectivité)」に大きく関わっている。

本書はかくて、主体性を擁護する一書として提示される。とはいえ本書は、全体性に対抗する、たんにエゴイスティックな抗議という次元で主体性をとらえようとするものでも、死をまえにした不安のうちにそれをとらえようとするものでもない。本書がとらえる主体性とは、無限なものの観念において基礎を与えられたものなのである<sup>78</sup>。

---

<sup>77</sup> « [...] la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique. L'analyse intentionnelle est la recherche du concret. La notion, prise sous le regard direct de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée; ces horizons lui prêtent un sens voilà l'enseignement essentiel de Husserl. » (TI 14/30)

<sup>78</sup> « Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini. » (TI 11/24-25)

本書は「全体性 *totalité*」を批判し、「主体性 *subjectivité*」を擁護するものであると提起される。しかし、この箇所においてレヴィナスは、主体性が全体化の運動、すなわちエゴイズムに陥る危険性を同時に提示している。なぜなら、主体性の存する主体は〈同 *le Même*〉の次元に存するがゆえに、原理的に全体化の運動を免れているわけではないからである<sup>79</sup>。しかしながらその主体性の在り方を〈同〉の次元にすべて還元してしまえば、外部性を失ってしまうことになる。この点こそが、そもそもレヴィナスがフッサール、ハイデッガーを批判する所以であった。ゆえに本書においては、〈同〉の次元にある主体性が、意識に現れない無限なものの観念によって基礎づけられているということを証明するための哲学的方法論が要請されるのである。

であるからこそ、まったく異なるものへの運動、超越の運動としての形而上学と、〈他〉を〈同〉に包摂する運動としての内在の哲学のはざまにおいて、レヴィナスは「地上の生存の展開、エコノミー的な生存とよぶものの展開のただなかで〈他者〉との関係を記述することを提案する」(TI 44/83)。ここにおいて「現象学は超越論的なものの形而上学を告げる」(HH 191/220) のである。

とはいえ、フッサールの地平概念を素朴に受容することによってこの関係を描き出すことはできないということは前節で見たとおりである。本書においても、レヴィナスは地平概念を評価したすぐ後に次のように述べる。

文字通りにとらえられたフッサール現象学において、この気づかれていない諸地平がふたたびまた諸対象を目ざす思考として解釈されようと、それはどうでもよいことだ。重要なのは、対象化する思惟がそれによって養われながらも、それ自身は忘却されてしまっている経験が、当の思惟をあふれ出してしまうという考えなのである<sup>80</sup>。

〈同〉が知覚することができないものとして〈他〉を措定してしまえば、それは〈同〉の次元にあって〈同〉の欠如態として〈他〉を定義することになってしまう。前節で触れたとおり、そして次節で確認するとおり、それはレヴィナスがそれによって存在論を

---

<sup>79</sup> レヴィナスが〈同 *le même*〉という語に含める意味合いは多義的である。一方には、後の著書においてより一層強調されるような「唯一性 *unicité*」があり、肯定的な意味合いを有している。他方で、「全体性 *totalité*」、「統一性 *unité*」をこの語で表現する場合は否定的なニュアンスを帯びている場合が多い。こうした多義的な〈同 *le même*〉の定義については、関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学』、第一部を参照。

<sup>80</sup> « Qu'importe si dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets! » (TI 14/30)

批判する「暴力」であった。よって、レヴィナスは現象学的方法論の徹底によって、〈同〉の次元を画定することによってではなく、〈他〉の次元が〈同〉の次元に対して積極的に意義を付与することを立証しようとするのである。「〈顔〉 visage」や「汝殺すなかれ (Tu ne tueras point)」といったレヴィナス独自の語彙は、〈他者〉との倫理的関係を描き出すために用いられるものである。

### 3. 『全体性と無限』の両義的志向へのデリダによる批判

前節までにおける議論で概観したとおり、現象学研究というバックグラウンド、並びにフッサールおよびハイデggerとの思想的差異を中心にレヴィナスの思想を整理した場合、『全体性と無限』の試みはフッサールの現象学、ハイデggerの存在論に包摂されない〈他〉の次元までもを含めた新たな思考の枠組み<sup>81</sup>を志向することに力点が置かれていると考えられる。であるからして、この試みが第一に目ざすものは「絶対的に他なるもの」の「記述」、あるいは〈他者〉の「尊重」ではなく——『全体性と無限』序文において述べられているとおり——、主知主義、あるいは存在論に包摂されず、そこから無限にあふれだす〈他〉によって根拠付けられる主体性の擁護であると考えられるのではないだろうか。

しかしながらその一方で、レヴィナスの思想は「絶対的な〈他者〉」を取り扱ったことにその主たる意義を見出される場合が多い。すなわち、〈同〉によって還元されない〈他〉との「非暴力的な関係」を、西欧哲学史において思考したことの革新性である。

よって、レヴィナスの思想は、大きく分けて二つの側面を有するものとして解釈されることになる。つまりレヴィナスの思想は一方で主体の新たな在り方を志向し、他方では「絶対的に他なるもの」の記述を目ざすのである。この両義性が、レヴィナスの思想を分析するにあたって——あるいはレヴィナスの思想それ自体における——大きな困難を生じさせることになる。例えば、レヴィナスの言う〈他者〉が（存在論にはけっして包摂され得ない領域を持つ）絶対的な他性であることを重視するのであれば、主体の存する具体的次元を想定する際に齟齬が生じうる。他方、現象学的方法に基づいて〈同〉には包摂されないような〈他〉を想定しているのであれば、それがいかなる意味で「絶対的な」〈他者〉であるかが問題になる<sup>82</sup>。

<sup>81</sup> この限りにおいて、レヴィナスの思想は現象学の刷新であって、厳密に言えば拡張ではないと言える。

<sup>82</sup> この議論は主に『存在するとは別の仕方』において展開される「正義 la justice」と「第三

では、そもそもなぜ後者の視点が生まれたのであろうか。これはレヴィナスが用いる語によるところが大きいだろう。すなわち、レヴィナスは従来の哲学における主知主義や存在論を〈同〉による〈他〉への「暴力」であるとし、「戦争状態」の根幹を担う思想であると批判する。その一方で、こうした暴力的関係によって包摂されることのない〈他者〉との非暴力的な関係を「倫理 l'éthique」——かつては「宗教 la religion」とよんでいた——とよぶ<sup>83</sup>。こうした語り口は、西欧哲学における倫理学の系譜と同一視されかねない側面を惹起しうるものである。この見解の妥当性については留保を入れてとしても、レヴィナスを「倫理学」的な観点から評価する向きは一定数存在する。第二次世界大戦における捕虜やホロコーストの経験という特異なバックグラウンドが、その思想の形成を説明するうえで、しばしば過剰なまでに強調される所以であろう。

レヴィナスの思索における両義的な側面に話を戻すと、『エクリチュールと差異』（1967）に収められた初期の論考「暴力と形而上学—エマニュエル・レヴィナスの思想についての試論」（1964）<sup>84</sup>においてデリダが問題としたのはまさしくこの点である。デリダは同時期に、『声と現象』（1967）においてフッサールの理念を問いに付した<sup>85</sup>。それゆえたしかに、西欧形而上学批判の企てという点において、デリダとレヴィナスはしばしば比較される。すなわち、「フッサールの理念とハイデガーの存在そのものへのデリダの批判は現前批判であり、レヴィナスでは全体性批判である」<sup>86</sup>というものである。

しかしながら「暴力と形而上学」においてデリダはレヴィナスのフッサールおよびハ

---

者 le tiers」の問いの中でより鮮明になる。詳しくは第三章で論じる。

<sup>83</sup> レヴィナスの「倫理」を「暴力」との関係において考察する際、レヴィナスが存在論を、「全体化の運動」と捉えるがゆえに批判していることに注意すべきであろう。すなわち、厳密に言えば存在論は、他者を無視する運動ではなく、他者を包摂する運動に与するものである。詳しくは第三章で論じる。

<sup>84</sup> 以下、「暴力と形而上学」と略記。

<sup>85</sup> 「現象学的な必然性、フッサールの分析の厳密さおよび緻密さ、そしてその分析が応える——われわれがまずもって認めなければならない——要求は、それにもかかわらず形而上学的前提を隠蔽してはいないだろうか。これらは独断論的な癒着を内に秘めてはいないだろうか [...] それは現象学をその内側において、その批判的企ておよびその固有な諸前提を設定する価値において構成しているような癒着である。つまり [諸原理の原理 principe des principes]、すなわち根源的能与の明証性、充実した根源的直観に対する意味の [現前 présent] あるいは [現前性 présence] を、あらゆる価値の源泉および、あらゆる価値を保証するものとして [現象学が] 認識することになるという点においてまさに、こうした癒着を内に秘めているのではないか。」

« [...] est-ce que la nécessité phénoménologique, la rigueur et la subtilité de l'analyse husserlienne, les exigences auxquelles elle répond et auxquelles nous devons d'abord faire droit, ne dissimulent pas néanmoins une présupposition métaphysique ? Ne cachent-elles pas une adhérence dogmatique [...] constituerait la phénoménologie en son dedans, dans son projet critique et dans la valeur institutrice de ses propres prémisses : précisément dans ce qu'elle reconnaîtra bientôt comme la source et le garant de toute valeur, le "principe des principes", à savoir l'évidence donatrice originaire, le présent ou la présence du sens à une intuition pleine et originaire. » (VP 2-3/12)

<sup>86</sup> 関根小織、『レヴィナスと現れないものの現象学』、117 頁。

イデッガーに対する批判をさらに批判する。結論を先取りして両者の姿勢の本質的な違いを言い表すとすれば、それは「絶対的な〈他者〉」を思考することの可能性であると言える。すなわち、レヴィナスはフッサール及びハイデッガーの他者関係を、他者の他性を否定するものとして批判し、他者との非暴力的な関係の記述を試みた。デリダはこれに対して、レヴィナスのいう「絶対的な〈他者〉」、すなわち純粋な意味での〈他者〉が西欧哲学の言語において語りうるのかを問題視したのである。

デリダによればフッサールやハイデッガーが用いた方法は、西欧哲学の言語において他者を「語る」ために最低限必要な前提条件である。すなわち、レヴィナスは形而上学あるいは倫理の「哲学的な優位性 *le primat philosophique*」を追求することを目指す、フッサールやハイデッガーは存在論の外部にある領域を存在論に従属させることを企図したわけではない。そうではなく、哲学的言説でもって厳密な考察を行うための条件として、自らの思索を現象学における「表れ」や存在論的語彙に絞ったのではない、というのも西欧哲学の言語の限界を問いつつ、なおかつ西欧哲学の言語を用いて「絶対的な〈他者〉」を思考することは不可能だからである、とデリダは疑問を呈するのである。

よって、デリダは「暴力と形而上学」において、「ギリシャーヘーゲル的な存在論、更にはハイデッガー的な存在論を避難し、根本的な異議をつきつけるそのとき、これらの存在論から借用せざるを得なかった語彙、論理、統辞法、意味論の使用をどのようにして調整し、正当化するのか」<sup>87</sup>を問う。レヴィナスが注意深く遠ざけようとしながらも、構造上依拠せざるを得なかった存在論的言語、現象学的方法を指摘し、哲学的言説において「絶対的な〈他者〉」を語ることの困難さを論じるのである。それ故、デリダは西欧哲学の現前性を批判し、脱構築の理論によってその限界を示しながら、その彼方をけっして記述しないのである。

しかしながら、デリダがこの不可能性、困難さに甘んじて「存在の彼方 *au-delà de l'essence*」の可能性を希求しなかったわけではまったくない。第三章で見るように、デリダもまたその後の思索において絶対的他性を追求するようになるが、その際デリダは、レヴィナスに向けた——あるいは向けられている——課題を共に背負うことになる。

---

<sup>87</sup> « [...] comment régler et légitimer l'usage du lexique, de la logique, de la syntaxe et de la sémantique que Lévinas devait continuer à emprunter à l'ontologie gréco-hégélienne, voire heideggérienne, au moment où il s'en prend à elles et les conteste radicalement, si justifiée que soit une telle contestation. » (ELM 18)

### 第三章 他者関係の追求—デリダによる絶えざるレヴィナス読解

前章で見たとおり、「暴力と形而上学」においてなされたレヴィナスへの批判の主たる論点の1つは、存在論的言語の限界を問うものであった。このような批判に対して少なからず応答する形で<sup>88</sup>、レヴィナスは第二の主著と目される『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』<sup>89</sup> (1974) において「連結符を多用した語の不連続的併置」、「『暴露の暴露』といった畳語的反復」<sup>90</sup>に代表される、存在論的言語を意図的に拒むような筆記スタイルや、「『梗概 argument』／『論述 exposition』／『別の仕方—あるいは存在の彼方へ』」という、一般的な論証プロセスを排除するかのような構造を用いるようになる<sup>91</sup>。

また、『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』の間には、問いの焦点の異なりも見受けられる。『全体性と無限』では第四部で大々的に論じられていたエロス論が『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』においては姿を消す。また、『全体性と無限』においてはハイデッガーの存在論への批判という側面が強かったのに対し、『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』においては主体と〈他者〉との倫理的関係——主体の成立には〈他者〉が関わっている——をより深化して問うようになる。

また、その一方でデリダは「暴力と形而上学」以降も——その晩年に至るまで——レヴィナスを論じ続けた。西欧形而上学批判として比較されることの多い初期のデリダの態度と『全体性と無限』におけるレヴィナスの思想であるが、それ以降においてデリダ

---

<sup>88</sup> これが「デリダによる」批判に対する応答であるかどうかについてははっきりと断定することは難しい。というのも、レヴィナスは「暴力と形而上学」が公刊される以前の1963年に発表された論文「他者の痕跡」において、すでにレヴィナスが存在論的言語を用いることについて問題意識を持っていることが確認できるからである。この点において、『全体性と無限』から『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』に至るレヴィナスの思想の変化を、デリダの批判に応じて行った単なる「転回」と捉えるのではなく、その思想そのものの「深化」(小手川)と捉えることも可能であろう。

<sup>89</sup> 以下、『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』と略記

<sup>90</sup> 『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』、463頁、訳者解説。

<sup>91</sup> 『全体性と無限』のドイツ語版序文において、存在論的語彙の使用および回避についてレヴィナスは次のように述べる。

『全体性と無限』においては、心理学的な経験論に立脚しているとみなされることを避けるために、存在の存在しようとする努力を問いに付す分析に存在論的言語、より正確には形相的言語を用いているが、『存在するとは別の仕方—あるいは存在の彼方へ』ではすでにこうした言語が避けられている。

« *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* évite déjà le langage ontologique ou, plus exactement, eidétique auquel *Totalité et Infini* ne cesse de recourir pour éviter que ses analyses mettant en question le conatus essendi de l'être ne passent pour reposer sur l'empirisme d'une psychologie. » (TI I-II)

は——レヴィナスの思想に影響を受けたかのように——「歓待 l'hospitalité」、「倫理 l'éthique」あるいは「まったく〈他者〉 tout autre」といったモチーフを用いて、絶対的な他性を積極的に追求するようになる。

デリダがその生涯を通じて書き記した膨大な著作に比して、主題としてレヴィナスの思想を専門に扱った論考は多くない<sup>92</sup>。しかしながら、それぞれの論考においてデリダは、レヴィナスからの影響や、自身を取り扱う問題系のレヴィナスとの一致を認め、レヴィナスに対し敬意を捧げつつ、レヴィナスの思想を論うことをやめなかった——そして後年においてデリダがレヴィナスの思想を論じるうえで批判の対象としたのは、「暴力と形而上学」において取り扱われたような存在論的言語の使用における問題に留まるものではない<sup>93</sup>。

では、なぜデリダは終生にわたってレヴィナスの思想を追い続けたのか。後年の論考においてデリダがレヴィナスを取り上げたのはどのような意図によるものであるか。これらを確認するためには、『全体性と無限』、および「暴力と形而上学」以降のデリダとレヴィナスの思想における近親性、およびその差異を分析する必要があるだろう。

## 第一節 レヴィナスにおける「正義」と「第三者」の問い

『存在するとは別の仕方』および『観念に到来する神について』（1982）が発表された後の1987年、レヴィナスは『全体性と無限』のドイツ語訳に際して短い序文を寄せている。そこでは『全体性と無限』で取り上げられた主題やモチーフの、後年の著作における刷新、変化、視点の変更について簡潔に述べられているが、レヴィナスはこの点について特に2つの指摘を行っている。1つは先に述べたとおり、存在論的言語、あるいは形相的言語の回避である。もう1つは「正義 la justice」に関するものである。レヴィナスは、自身が「正義」という語をどのような状況において用いているかについて次のように述べている。

また『全体性と無限』においては、「憐憫 miséricorde」あるいは「慈愛 charité」と、

---

<sup>92</sup> レヴィナスの思想解釈を主題とするデリダの論文著作は「暴力と形而上学」、「この作品の、この瞬間に、我ここに」、『アデュー』の3つである。

<sup>93</sup> 「暴力と形而上学」においては存在論的言語の使用について、その正当化の理由を問うたのに対し、それ以降の著作において主に問題とされるのは、①「ファロス中心主義的非対称性」、②「動物」に関する問い、③「政治的な問い」である。本章で分析するとおり、これらの問いは密接に関連している。

「正義 la justice」の間にいかなる用語的差異も存在しない。一方では「憐憫」あるいは「慈愛」は、私の権利に先立つ他人の権利の源泉であるのに対して、他方「正義」においては——調査や裁きの後に獲得されるものであるが——第三者の権利に先だって他者の権利が認められる。これら二つの状況においても区別なく、倫理を統括する正義の概念が想起されている<sup>94</sup>。

確かに『全体性と無限』において、「正義」の術語的用法は章ごとに異なる。第一部においてレヴィナスは、「正義」とは〈他者〉への「対面の関係 face-à-face」、あるいは「廉直さ droiture」であると言い<sup>95</sup>、その一方で、第三部においては確かに正義を「第三者 le tiers」との関係において論じている<sup>96</sup>。すなわち、自身の認めるとおり、『全体性と無限』においては「正義」という語が両義的な意味を有しているのである。

しかしながら、レヴィナスは後の議論において、「正義」を明確に「第三者」との関係に引き寄せて論じるようになる。『観念に到来する神について』において、レヴィナスは『全体性と無限』における用語法について次のように述懐する。

ヘリング教授：〔『全体性と無限』においては〕正義という語が他者との関係のみならず、第三者との関係においても用いられているように見受けられます。しかしながら、あなたの思想においては、これら二つの関係は非常に異なったものです。ここにおいて術語の違いは要請されないのでしょうか。

レヴィナス：[...] 確かに「正義」という語は、〈他者〉への〈私〉の「身代わり subordination」ではなく、「公正さ équité」が必要とされる箇所においてよりふさわしいものです [...] 「正義」という語は〈他者〉との関係よりも第三者との関係により適しています。しかし現実には、〈他者〉との関係が唯一他者との関係だけであることは絶対にありえません。すでにして〈他者〉のうちに第三者が現れるからです。

<sup>94</sup> « Il n'y a, d'autre part, aucune différence terminologique dans *Totalité et Infini* entre miséricorde ou charité, source d'un droit d'autrui passant avant le mien, d'une part, et la justice, d'autre part, où le droit d'autrui mais obtenu après enquête et jugement s'impose avant celui du tiers. La notion éthique générale de justice est évoquée dans les deux situations indifféremment. » (TI II)

<sup>95</sup> 「それ〔〈他者〉〕が主題として提示されるような、単なる〔開示性〕は〈他者〉に対して十分に敬意を払っていない。語りにおける正面からの接近を、われわれは正義とよぶ。」

« le “dévoilement” pur, où il se propose comme un thème, ne le respecte pas assez pour cela. Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours. » (TI 67/128)

<sup>96</sup> 「第三者が〈他者〉の目を通じて私を見つめる。言葉は正義である。はじめに〈顔〉があり、続いて〈顔〉が示し表す存在が正義を配慮するのではない。」

« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui - le langage est justice. Non pas qu'il y ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime, se soucie de justice. » (TI 234/73-74)



その現れ自体においてすでに、第三者が私を見つめるのです。そしてこのことによって〈他者〉との関係における責任と正義との関係は極めて緊密なものとなります。あなたの区別は確かに正しく、同時にこれら二つの用語間に近接性があることも事実です<sup>97</sup>。

ここでレヴィナスは、『全体性と無限』において「正義」が指し示す、先に見た2つの事例のうち、「第三者」との関係こそが「正義」という語に「よりふさわしい」状況であると述べる。そしてそのうえで、『存在するとは別の仕方』を中心に、「第三者」と「〈他者〉との倫理的関係」の間にある「極めて緊密な *extrêmement étroit*」関係を、「正義」という語を用いることでより正確に分析することを試みるのである。

では、『存在するとは別の仕方』においては、「正義」および「正義」という語がよりふさわしい状況である「第三者」との関係は、「〈他者〉との倫理的関係」——少なくとも『全体性と無限』では、その論考の大部分において論じられていた主題である——においてどのような意味を持つのであろうか。

『存在するとは別の仕方』の論証プロセスにおいて主に論じられた〈他者〉との関係は、ただ一人の〈他者〉との一方向的な関係である。すなわち、〈他者〉による呼びかけによって、〈私〉は〈他者〉の責任を負う唯一のものとして選ばれることがたびたび強調されてきた。こうした〈他者〉の「選び *élection*」による「唯一性 *un/unicité*」というモチーフは『全体性と無限』の議論から保持されているものである。

この場面においては、事態は単純である。ほかならぬ〈私〉は、同じくその〈私〉を選ぶ唯一の他者に対して無限の責任を負うのであり、それゆえにその〈他者〉は〈私〉に対して常に優先される<sup>98</sup>。

97

« **PROF. DR. H. HEERING** : [...] Nous trouvons le mot “justice” employé pour la relation avec autrui et aussi pour la relation avec le tiers. Pourtant ce sont des relations très distinctes selon votre pensée. N'exigent-elles pas une distinction terminologique ?

**E. LÉVINAS** : [...] Le mot “justice” est en effet beaucoup plus à sa place là où il faut non pas ma ‘subordination’ à autrui, mais l’ “équité” [...] le mot “justice” s’applique beaucoup plus à la relation avec le tiers qu’à la relation avec autrui. Mais en réalité la relation avec autrui n’est jamais uniquement la relation avec autrui : d’ores et déjà dans autrui le tiers est représenté ; dans l’apparition même d’autrui me regarde déjà le tiers. Et cela rend tout de même le rapport entre la responsabilité à l’égard d’autrui et la justice extrêmement étroit. Votre distinction est en tout cas juste, en même temps qu’est vraie la proximité entre ces termes. » (DQ 132-133/161-162)

<sup>98</sup> 「近さにおいて〈他者〉は意味の、〈他者〉のための一者の絶対的な非対称性に即して私を強迫する。私は〈他者〉の身代わりになるが、誰も私の身代わりにはなり得ず、〈他者〉への一者の身代わりは、一者の〈他者〉への身代わりを意味しない。」

« Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre : je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne

しかし、「第三者」がこの関係に介入してくることによって問題が複雑なものとなる。というのも、唯一性を起点とする〈私〉と〈他者〉の関係に対して、「隣人とは他なるものである」、「もう一人の隣人、〈他者〉の隣人でもあって、単なる他人の同類ではない」（AE 245/357）「第三者」が介入することによって、私は複数の他者に無限の責任を引き受けなければならないという状況が生まれるのである。なぜそのような事態が生じることになるのか。

まずレヴィナスによれば、この事態は他者との倫理的関係から「派生」したものではなく、むしろ第三者との関係は必然かつ本質であるとされる。要するに、事態は常に複雑でなければならないのである。『存在するとは別の仕方』においてレヴィナスは「正義」、「第三者」と「〈他者〉に対する責任（*ma responsabilité pour l'autre*）」の関係を次のように示す。

第三者の介入が経験的事態であり、〈他者〉に対する私の責任が「ことの成り行きに」よって計算を強いられるというわけではない。〈他者〉の近さにおいて、〈他者〉とは別の全ての他者が私を強迫するのだが、この強迫はすでに正義を叫び、尺度と知を要請し、意識であるものである。〈顔〉は強迫し、かつ現出する。超越と可視性／不可視性のあいだで。意味は正義において意味する。それだけでなく、正義はそれ自身よりも古く、正義が内包する平等よりも古い。正義は私の〈他者〉への責任のなかに、私が人質であるところの他者との関係における、私の不平等性のなかに、正義を移し入れるのである。他人とは一度にして全ての他の人間の兄弟である。私を強迫する隣人はすでにして〈顔〉である。その〈顔〉は比較可能であると同時に比較不可能であり、唯一的であると同時に諸々の〈顔〉と関係する。〈顔〉は正義への配慮においてまさしく見えるものとなる。<sup>99</sup>

第三者は〈他者〉と〈私〉の関係に対して経験的に、必然性なく矛盾を持ち込むのではない。そうではなく、むしろ〈顔〉の強迫のほうが第三者との関係を要請するのであ

---

signifie pas la substitution de l'autre à l'un. » (AE 246/359)

<sup>99</sup> « Ce n'est pas que l'entrée du tiers soit un fait empirique et que ma responsabilité pour l'autre se trouve par la "force des choses" astreinte à un calcul. Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience. Le visage obsède et se montre: entre la transcendance et la visibilité/invisibilité. La signification signifie dans la justice, mais aussi, plus ancienne qu'elle-même et que l'égalité par elle impliquée, la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage. Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes. Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice. » (AE 201/359)

る。すなわち、〈他者〉と〈私〉の関係において、すでにして第三者との関係が、正義が訴えられているのである。

他方で、第三者は他人と共に、隣人として同時的に「存在する」とされる。「第三者」は確かに「もう一人の隣人」、「〈他者〉の隣人」であるが、第三者の問いが発生する場所は、存在の、共時性の、主題化の次元なのである。これはどういう事態を想定しているのだろうか。

レヴィナスは後年のインタビューにおいて、「人間同士である他者と一者の（倫理的）関係によってもたらされる秩序こそが第一義的な意味の秩序であり、それがあらゆる知解可能性の端緒となっていることを示すこと」が自身の思索の目的であると語る<sup>100</sup>。こうした目的を踏まえたとえ、『存在するとは別の仕方』におけるプロセスを整理するなら、それは「まず存在から〈存在するとは別の仕方〉への上昇を実行し、次に〈存在するとは別の仕方〉から存在への再下降を試みることで、存在を基礎づけようとする」<sup>101</sup>のものであると言い表すことができるだろう。すなわち、存在の次元に包摂されないような〈他者〉に対する一者の倫理的関係を示し<sup>102</sup>、それが逆に知解可能性を基礎づけていることを第三者との関係において示すのである。

故に、本書における特有の「正義」の用法、および「正義」が問われる場面としての「第三者」の議論は、このプロセスでいうところの「再下降」にあたるものであると言えるが、そこでレヴィナスは逆説的にも、存在の次元、哲学的・理論的言説の「必要性 *la nécessité*」を示すのである<sup>103</sup>。なぜ他人への責任を存在の彼方に見出した後に、存在の次元へと舞い戻る必要があるのだろうか。

このことについてレヴィナスは後のインタビューにおいて——倫理的関係は抽象的

---

<sup>100</sup> 「私には第一義的であると思われる意味の秩序が、まさしく人間同士の関係から我々に到来するものであるということ、そうである以上、〈顔〉ならびに〈顔〉の意味に関する分析が明らかにするすべてのものが、知解可能性の端緒であるということを、とりわけ私は言いたいのです。」

« Je voudrais dire par là surtout que l'ordre du sens, qui me semble premier, est précisément celui qui nous vient de la relation interhumaine et que, dès lors, le Visage, avec tout ce que l'analyse peut révéler de sa signification, est le commencement de l'intelligibilité. » (EN 113/145)

<sup>101</sup> ディディエ・フランク『他者のための一者——レヴィナスと意義』米虫正巳・服部敬弘訳、法政大学出版局、2015年、337頁、訳者解説。

<sup>102</sup> 前章で確認したとおり、レヴィナスの試みは「存在論では語り尽くされない領域を射程に入れるものとしての倫理」を追求することであり、「存在の次元に存在の彼方の次元が優越し、先行している」ことを示すものではないと考えられる。その姿勢は『存在するとは別の仕方』においても相違ないだろう。

<sup>103</sup> 「他の人間のかたわらにいる第三者にも私が接近するに応じて、理論的な、観照的な態度の必要性それ自体が生まれるのです。」

« C'est dans la mesure où je n'ai pas seulement à répondre au Visage de l'autre homme, mais où à côté de lui j'aborde le tiers, que la nécessité même de l'attitude théorétique suppose davantage. » (EN 113/145)

な言説ではないか、という問いに応えて——現実世界において存在者は確かに「存在している」こと、そして自身の思想が抽象的な言説に留まるものではなく、常にそのような存在者のいる世界を見据えたものであることを強調している<sup>104</sup>。

私はただひとりの「任意の他者」だけが存在するような世界のうちで生きているのではありません。この世界のうちには、つねに第三者がいます。第三者もまた私にとっての他人であり、私の隣人なのです<sup>105</sup>。

前章で見たとおり、レヴィナスの試みは存在の次元と「無関係に」〈他者〉との倫理的关系を描き出すことを志向するものではない。先に見たように、本書が取るプロセス<sup>106</sup>もまた、存在の彼方と存在の次元を行き来しながら進むものである。『存在するとは別の仕方』でも繰り返し強調されているように、レヴィナスが終始問題としているのは「私たちの現実において存在が存在として意味を持つこと」への問いである。故にその問いが、〈顔〉の強迫における正義の要求という状況として描き出されるのである。

近さが私に、他人ただ一人に対してのみ従うよう命じるのであれば、——いかなる意味、最も広汎な意味においても——「問題は存在しなかつただろう」。問いも、意識や自己意識といったものも生まれることはないであろう。〈他者〉への責任は問いに先立つ直接性であり、まさしく近さである。第三者の介入によって、近さはかき乱され、問題となるのである。<sup>107</sup>

よって、ここまでの議論を踏まえると、レヴィナスにおける「正義」、「第三者」と「〈他者〉に対する責任」の関係は次のように換言しうる。唯一の〈他者〉に対する私の責任である「近さ la proximité」は、第三者の介入によってかき乱される。しかしな

---

<sup>104</sup> EN 220/296

<sup>105</sup> « Mais je ne vis pas dans un monde où il n'y a qu'un seul "premier venu" ; il y a toujours dans le monde un tiers : il est aussi mon autre, mon prochain. » (EN /146)

<sup>106</sup> もちろん、一冊の書物において首尾一貫した論証の順序が用いられていること自体、レヴィナスの言うところの「存在論的言語」に陥る危険性を伴うものである。したがって『存在するとは別の仕方』においては必ずしも厳密な論証の順序が存在するとは言えないが——本書訳者後書きをはじめさまざまな場面で、本書に対して「砂嵐のような」という形容がなされる所以である——、「プロセス」という表現を用いるのは、敢えて本書の企てを順序付けるとしたら上のような見取り図を描ける、という意図のものであることを付言する。

<sup>107</sup> « Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, "il n'y aurait pas eu de problème" - dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème des l'entrée du tiers. » (AE 245/357)

がら、その第三者とは〈私〉が「生きている」世界のうちに常に「存在する」他者であることが前提されている。故に第三者が問題となる次元は共時的、共現前的であり、〈私〉は自分自身を含め比較し得ない〈他者〉同士を——〈人間〉という項に基づいて——比較しなければならない。ここで〈私〉は無限の責任同士を、比較し得ないもの同士を比較するという事態、すなわち責任の限界に直面するのである。そのため、一方で「正義」が公正、計量、比較、検討といった観念、哲学的言説を要求し、他方で常に既に「我々は世界内に存在している (nous sommes au monde)」が故に、「公正なる正義」が〈他者〉の責任を無限に引き受けることに先立つという事態が生じるのである。言い換えれば、存在の次元において現前する「正義」が、〈他者〉に対する責任において常に生まれるという、これまでの議論とは矛盾するものと捉えうるような事態が発生することになる。

## 2. 「正義」と計算可能性のアポリア

前節で概観したレヴィナスの正義に関する論考においてまず確認すべきは、レヴィナスにおいては「倫理」、「近さ」あるいは〈善〉と「正義」の次元は明確に区別されており<sup>108</sup>、「正義」はむしろ計算可能性に対応しているという点であろう<sup>109</sup>。レヴィナスの死に際して寄せた弔辞および講演である『アデュー エマニュエル・レヴィナスへ』<sup>110</sup> (1997) において、デリダはこうしたレヴィナスの正義についての議論をカントとの対比において分析している。デリダはレヴィナスの思想を「歓待の第一哲学 (une philosophie première de l'hospitalité)」と評価し、この「歓待 l'hospitalité」において、レヴィナスと、同じく「平和」を追求した哲学者であるカントの思想を区別する。

---

<sup>108</sup> 「近さは正義の審判であるよりも前に〈他者〉に対する責任であり、〈他者〉に対する責任は第三者の介入によってのみ審判に変わる。」

« [...] la proximité n'est pas d'emblée jugement de justice, mais au préalable responsabilité pour autrui qu'elle ne se mue en jugement qu'avec l'entrée du tiers. » (AE 64/423)

<sup>109</sup> 「正義」を「尺度」と、すなわち「公平さ」と同義と見なすか、あるいは「公平さ」を要請する、より根源的なものと見なすかについては議論の分かれるところであろう。実際に、レヴィナスは「正義はそれ自身よりも古く、正義が内包する平等よりも古い」と言う一方で、先に見たように「正義」という語が「[公正さ l'équité]」が必要とされる箇所においてよりふさわしいと述べ、実際に「省察、共時化、比較、主題化といった出来事それ自体が正義の営みだ」(AE 249-250/364) と主張する。しかしながら、「正義」が「〈他者〉に対する一者の責任」と「緊密」であるほど、『アデュー』におけるデリダの考察——責任＝応答可能性が宣誓逸脱と切り離せないものである——は妥当性を帯びるのではないだろうか。

<sup>110</sup> 以下、『アデュー』と略記。

門戸を閉ざすこと、非歓待、戦争、アレルギーは既に、その可能性として、提供され、あるいは受け取られた歓待——始原的な平和、より厳密には前—始原的な平和の宣言——を含んでいます。レヴィナスによれば、倫理的平和および始原的（始原的ではあるが自然的ではない。前—始原的、無—起源的と言ったほうがよいでしょう）平和と、「永遠平和 *paix perpétuelle*」および普遍的でコスモポリティックな歓待、政治的かつ裁判的な歓待が区別されますが、カント的遺産とのもつれた関係の論理において——後に見ることになりますが——、これらの区別をなす恐るべき特徴の1つがここに存するのです。この政治的かつ裁判的な歓待とはまさに、好戦的な自然状態を中断するために、顕在的な、あるいは潜在的な戦争しか知らないような自然と手を切るため、制度化されなければならないと、カントが私たちに喚起するものです。カントによれば、平和として制度化されることで、普遍的な歓待は自然的な歓待に終止符を打つのです<sup>111</sup>。

カントが平和を、戦争に満ちた自然状態における「一時的な休戦状態」としたのに対し、レヴィナスはあくまで、倫理的平和を人間関係の基礎に据える。すなわち、レヴィナスにおいては戦争やアレルギーすらも平和の上に、デリダの言うところの「歓待」の上に成立するものである。

「正義」との関連においてこの状況を整理するのであれば、「レヴィナスは『理性』を、存在への執着を前提とした『利害』の調停の能力としてではなく——ホッブスにおいては、理性はまさにこうした能力であった——、何よりもまず、〈他者〉とともに、そして第三者とともに（すなわち「他者たち」とともに）存在するための『正義』の能力として捉え直そうと試みている」<sup>112</sup>。すなわち、レヴィナスの思想において、「倫理」と「正義」は確かに、それぞれ異なった状況を志向する概念として措定されるに至ったのであるが、「正義」もまた〈他者〉との平和的關係を前提し、それに基づいて「存在」の次元における他者関係の論理（の必要性）が生まれるからこそ「正義」の名を冠するに至るのである。

---

<sup>111</sup> « La fermeture de la porte, l'inhospitalité, la guerre, l'allergie impliquent déjà, comme leur possibilité, l'hospitalité offerte ou reçue: une déclaration de paix originelle, plus précisément pré-originaire. C'est peut-être là un de ces traits redoutables qui, dans la logique d'un rapport très enchevêtré avec l'héritage kantien, nous y viendrons, distingue la paix éthique et originaire (originaire mais non naturelle: il vaut mieux dire pré-originaire, an-archique), selon Lévinas, de la "paix perpétuelle" et d'une hospitalité universelle, cosmo-politique, donc politique et juridique, celle-là même dont Kant nous rappelle qu'elle doit être instituée pour interrompre un état de nature belliqueux, pour rompre avec une nature qui ne connaît que la guerre actuelle ou virtuelle. Instituée comme la paix, l'hospitalité universelle doit, selon Kant, mettre fin à l'hostilité naturelle. » (A 92/76)

<sup>112</sup> 斎藤慶典『思考の臨界 超越論的現象学の徹底』勁草書房、2000年、323頁。

デリダもまた、こうした倫理の根源性をレヴィナスの思想に見て取り<sup>113</sup>、その中核に「倫理性そのものであり、倫理の全体であり原理である」(A 94/78)「歓待」を見出すに至ったのである。ただしここで重要なのは、「正義」という語に寄せるデリダの意味合いは、レヴィナスのものとは異なるという点である。

結論を先取りすれば、デリダにとってはむしろ「正義」の概念は「計算不可能なもの」に対応するものである。『法の力』(1994)においてデリダは「法／権利 *le droit*」と「正義」のねじれた関係について論じている。デリダによれば、あらゆる「法／権利」は「正義」の名のもとに「執行 *enforce*」されるものであり、逆に言えば「自分自身のうちに、アブリエリに、自身の概念の分析的構造の中に、『執行される *enforced*』可能性、つまり力によって適用される可能性を含まないような法／権利は存在しない」(FL 18/12)。そのうえで、デリダはこの執行可能性に「暴力 *la violence*」の介入を見て取るのである。

「法／権利 *le droit*」を基礎づけ、創始し、「正義にかなうようにする *justifier*」作用、すなわち「法を作る＝法に従わせろ」作用を成り立たせるのは、実力行使、つまり行為遂行的でありそれゆえ解釈を行うような暴力でしょう。この暴力そのものは、「正義にかなっている *juste*」とも「正義にかなっていない *injuste*」とも言えません。いかなる正義であろうとも、いかなる前提的かつ前もっての基礎づけがなされた法／権利であろうとも、また既存のいかなる基礎づけ作用をもってしても、定義からして、その暴力に保証を与えることはできませんし、かといってそれに抗弁し、あるいは妥当でないとして否定することもできないでしょう<sup>114</sup>。

それ故、デリダはレヴィナスの正義と第三者に関する議論を、先にあげたような「ダ

---

<sup>113</sup> 「レヴィナスの思想の反響は、私たちの時代の哲学的反省の流れを変えたことになるでしょう。そして、哲学についての反省、哲学を倫理へと、倫理、責任、正義、国家、等の、他なる思考へと秩序づけるように命じるものについて、すなわち、哲学を他者の別の思考へ秩序づけるように命じるものについて、〈他者〉の〈顔〉の絶対的な先行性に秩序づけられているがゆえに、数多くの最新のものよりもさらに真新しい思考へ哲学を秩序づけるものについて、反省の流れを変えたことになるでしょう。」

« [...] le retentissement de cette pensée aura changé le cours de la réflexion philosophique de notre temps, et de la réflexion *sur* la philosophie, sur ce qui l'ordonne à l'éthique, à une autre pensée de l'éthique, de la responsabilité, de la justice, de l'État, etc., à une autre pensée de l'autre, à une pensée plus neuve que tant de nouveautés parce qu'elle s'ordonne à l'antériorité absolue du visage d'autrui. » (A 14/7)

<sup>114</sup> « [...] l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. » (FL 32-33/31)

ブルバインド *double bind*」を必然的に含むものとして解釈する。「第三者は、その裁判／政治的生成において、唯一者へ捧げられた倫理的欲望の純粋さを、少なくとも潜在的に、侵犯することは確かである」（A 66/52）。レヴィナスにおいて「慈愛に勝る」（EN 33/34）とまで主張された「掟 *loi*」は、存在の次元における他者の複数性が故に要請され、近さに「正義の審判」をもたらすものであった。しかし「正義の審判」はすでにして、暴力の行使、あるいは行使の暴力を不可避的に前提している。レヴィナスの論理において「正義の審判」が倫理的関係に介入する限り、その倫理的関係には暴力が内在せざるを得ないのではないか、とデリダは指摘するのである。

唯一者との対面によって、ある種の文字以前の宣誓において、無条件な尊重あるいは無条件な忠実さにおいて、〈他者〉に対する〈私〉の「責任＝応答可能性 *responsabilité*」という無限の倫理が開始される一方で、第三者の、そして正義の不可避の現れによって、最初の宣誓逸脱がしるし付けられる。沈黙の、受動的で、苦しく、しかしながら欠くことのできないこの宣誓逸脱は、偶然的なものでも二次的なものでもない。宣誓逸脱もまた、〈顔〉の経験と同じくらいに根源的なものである。正義はこの宣誓逸脱とともに始まるだろう。（いずれにせよこれは法＝権利としての正義である。とはいえ正義が法＝権利に対して超越的あるいは異質的なものに留まるとしても、それでもこれら二つの概念を分離してはならない。正義は法＝権利を求め、法＝権利は〈顔〉における第三者の「彼性 *l'illeité*」と同じく待ったなしなのである。レヴィナスが「正義」というとき、そこに「法＝権利」を聞き取ることにもまた許されると、私には思われる。法＝権利はこのような宣誓逸脱とともに始まるだろうし、倫理的廉直さを裏切るだろう）。<sup>115</sup>

では、デリダにとって正義とはなにか。もし、「正義」なるものがそれ自体として「ある *il y a*」とすれば、それは計算の及ぶものではなく、むしろ「計算不可能なものについて計算する、それ自体は計算不可能なもの」であるとデリダは主張する。

---

<sup>115</sup> « [...] si le face-à-face avec l'unique engage l'éthique infinie de ma responsabilité pour l'autre dans une sorte de *serment avant la lettre*, de respect ou de fidélité inconditionnelle, alors le surgissement inéluctable du tiers, et avec lui de la justice, signe un premier parjure. Silencieux, passif, douloureux mais immanquable, un tel parjure n'est pas accidentel et second, il est aussi originaire que l'expérience du visage. La justice commencerait avec ce parjure. (En tout cas la justice comme droit; mais si la justice reste transcendante ou hétérogène au droit, on ne doit pourtant pas dissocier ces deux concepts: la justice *exige* le droit, et le droit n'attend pas plus que l'illéité du tiers dans le visage. Quand Lévinas dit "justice", on est autorisé à entendre aussi, me semble-t-il, "droit". Le droit commencerait avec un tel parjure, il trahirait la droiture éthique). » (A 67/52)



法＝権利の、あるいはこう言ってよければ、法／権利としての正義のこの脱構築可能な構造が、脱構築の可能性を保証します。正義それ自体は、もしそのようなものが存在するのであれば、法＝権利の外に、あるいは彼方にあり、脱構築不可能です。脱構築それ自体もまた、もしそのようなものが存在するのであれば、脱構築不可能です<sup>116</sup>。

現実世界において行為を伴うものとして措定される限りにおいて、「法／権利」は必然的に暴力の行使、あるいは行使の暴力を要請する。先に引用したとおり、この暴力に対して正義は保証を与えることはできない。すなわち、「法／権利」が自らの正統性を主張するという構造は本質的にダブルバインドを含むものであり、それ故に脱構築可能である。

これに対し、『法の力』においてデリダは「脱構築は正義である *La déconstruction est la justice*」と明言する。これは何を意味する命題であろうか。

脱構築は計算可能なものの次元を脱構築する。言い換えれば、脱構築はまずもって、計算可能なものに存する「法／権利」の脱構築可能性によって可能となる。その一方で、脱構築は「法／権利」が「正義」に適っていないことを暴露するものである。すなわち、なんらかの「正義」なるものが、けっして「現前 *présent*」することなく——「現前」してしまえばそれは「法／権利」であり「正義」ではなくなる——、それでも「存在する *il y a*」という前提に脱構築は基づいている。故に、脱構築それ自体を脱構築することはできない、それは「不可能なものの経験 (*expérience de l'impossible*)」であり、同様に脱構築不可能な、「未だ／けっして現前しない (*n'est pas présente, pas encore ou jamais*)」ものである「正義」がありうるのであれば、それは脱構築であると言える。デリダは提示するのである。

しかるに、デリダはこれらの議論において「正義」、「倫理」を絶対的〈他者〉との関係、責任＝応答可能性の元に思考しているという点で、可能な限りレヴィナスの思想に寄り添っているように見える。しかしながら、デリダの考える「正義」とは計算不可能なものであり、それ故にレヴィナスの言う倫理的次元により近い概念であると考えられるだろう。

一方では法／権利は、あくまでも正義の名において自分を押し及ぼすのだと主張しま

---

<sup>116</sup> « [...] c'est cette structure déconstructible du droit ou, si vous préférez, de la justice comme droit qui assure aussi la possibilité de la déconstruction. La justice elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe » (FL 35/34)

すし、他方では正義としても、実行に移さねばならない何らかの法／権利のなかに身を落ち着かせなければなりません。この法／権利は実行に移されなければなりません（構成され、適用されねばならない）——力によって。つまりそれは「執行され enforced」なければなりません。脱構築は、常に両者の間にあり、両者の間を行き来するのです<sup>117</sup>。

しかしながら、それ故にデリダはレヴィナスの思想における「正義」と「倫理」の「ダブルバインド」を注意深く指摘する。倫理的関係には正義が、正義には倫理的関係が絶えず関係するというアポリアを指摘したうえで、「正義」が計算可能なものと——正義の名に冠しないような正義以外の何かと——同一化しないままに留めるために、脱構築があると言うのである。

故に、デリダにおける正義は、レヴィナスが計算可能性を要請するものとして思考する「正義」とは異なるものであるが、その一方でデリダはレヴィナスの言う倫理的関係と「正義」という概念を同一視しないのである。

### 3. 「〈他者〉との倫理的関係」における「人間性」の問題

前節で見たように、デリダが考える「歓待」の思考としての「倫理」、「責任＝応答可能性」は、レヴィナスの思想と近親性を持ちながらも、ある点においては区別されなければならないものである。しかしながら、両者が重視する「倫理」、「責任＝応答可能性」、「正義」といったモチーフは、〈他者〉との関係を起点とする点で共通すると言えるという点も、同様に重要な点である。

これまでの論考において、第一章では主にデリダの思想史における「動物」に関する問いにおいて「主体」について論じた。翻って本節ではレヴィナスと問題系を共有する思想としての——「倫理」、「責任＝応答可能性」との関係においての——、デリダにおける「主体」の問いに焦点を当て論じる。まず、デリダは『死を与える』（1999）において、倫理的関係の側面から単独性と複数の他者の問題を考察する。

義務あるいは単独性は〈私〉を〈他者〉に、他なるものとしての〈他者〉に結びつけ

---

<sup>117</sup> « Mais il se trouve que le droit prétend s'exercer au nom de la justice et que la justice exige de s'installer dans un droit qui doit être mis en œuvre (constitué et appliqué – par la force “enforced”). La déconstruction se trouve et se déplace toujours entre les deux. » (FL 49-50/54)

る。そして〈私〉の絶対的な単独性において、〈私〉を他なるものとしての〈他者〉に拘束する。[...] 〈私〉が絶対的な〈他者〉との関係に入ると、〈私〉の単独性は責務や義務という状態で、神〔＝絶対的な〈他者〉〕の単独性との関係に入る。他なるものとしての〈他者〉の前で〈私〉は応答可能である〔＝責任を持つ〕[...] しかしよく知られているように、〈私〉の単独性において、〈他者〉の絶対的単独性に対して〈私〉を拘束するものがしたがって、絶対的な供犠の空間や、絶対的な供犠の危険へと、〈私〉を投げ入れるのである。複数の他者が、無限の数の他者が「いる Il y a」のである。複数の他者の、無数の普遍性がある。同じ責任＝応答可能性が、一般的で普遍的な（キルケゴールが倫理的次元とよぶ）責任＝応答可能性が、複数の他者へと私を拘束するのである。他者にとっての他者を、複数の他者にとっての複数の他者を犠牲にすることなく、〈私〉は他者の呼びかけに、要請に、責務に、愛にすら応答することができない。あらゆる他者はまうたき「他者」である。他性、あるいは単独性という単純な概念は、義務や、責任＝応答可能性の概念をも構成している。他性、あるいは単独性という単純な概念は、責任＝応答可能性、決断、あるいは義務の概念を、逆説、スキャンダル、そしてアポリアへと、アプリーオリに運命づけているのである。逆説、スキャンダル、そしてアポリアとは、それ自体が供犠にほかならない。というのもこれらは、概念的な思考を、その境界、その死、そしてその終焉へと暴露するものであるからだ。〈私〉が〈他者〉、〈他者〉の眼差し、要請、愛、秩序、呼びかけとの関係のなかにいるとき、〈私〉は倫理を犠牲にしながらでなければ、つまりは、全ての他者に対して同じ瞬間に、同じ仕方で応答することを命じるものを犠牲にしなければ、それらに応答することができないことに気づくのである<sup>118</sup>。

〈私〉と〈他者〉が、その唯一性を起点として倫理的関係を結ぶが、複数の他者の「存

---

<sup>118</sup> « Le devoir ou la responsabilité me lie à l'autre, à l'autre en tant qu'autre, et me lie dans ma singularité absolue à l'autre en tant qu'autre [...] Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne sur le mode de l'obligation et du devoir [...] Mais bien entendu, ce qui me lie ainsi, dans ma singularité, à la singularité absolue de l'autre me jette immédiatement dans l'espace ou le risqué du sacrifice absolu. Il y a aussi des autres, en nombre infini, la généralité innombrable des autres, auxquels devrait me lier la même responsabilité, une responsabilité générale et universelle (ce que Kierkegaard appelle l'ordre éthique). Je ne peux répondre à l'appel, à la demande, à l'obligation, ni même à l'amour d'un autre sans lui sacrifier l'autre autre, les autres autres. *Tout autre est tout autre*. Les simples concepts d'altérité et de singularité sont constitutifs aussi bien du concept de devoir que de celui de responsabilité. Ils vouent *a priori* les concepts de responsabilité, de décision ou de devoir au paradoxe, au scandale et à l'aporie. Le paradoxe, le scandale ou l'aporie ne sont autres, eux-mêmes, que le sacrifice : l'exposition de la pensée conceptuelle à sa limite, à sa mort et à sa finitude. Dès que je suis en rapport avec l'autre, avec le regard, la demande, l'amour, l'ordre, l'appel de l'autre, je sais que je ne puis y répondre qu'en sacrifiant l'éthique, c'est-à-dire ce qui me fait obligation de répondre aussi et de la même façon, dans le même instant, à tous les autres. » (DM 97-98/141-143)

在」がそこに介入する限りアポリアが生じる」という、ここで議論の土台となっている構図は、レヴィナスの正義に関する議論を踏襲していると見てよいだろう。複数の他者の「存在」が倫理的関係において問題となるのは、複数の他者もまた絶対的な他者性を帯びるものであるからであり、それゆえに「あらゆる他者はまったく〈他者〉である (*tout autre est tout autre*)」。逆に言えば、もしも第三者が存在の次元にあるがゆえに他者性をもたないものであるとするなら、前節で見たようなアポリアは生じない。

であるなら、レヴィナスの言う倫理的関係はすでにして、計算可能性を前提とするものではないだろうか、というのが『アデュー』におけるデリダの問いであった。デリダは「正義にかなう／かなっていない *juste/injuste*」状況を、法／権利に即して次のように述べる。

〔固有言語とは、〕関係するすべての「主体 *sujet*」が使いこなせると、つまり理解し解釈する能力があると想定される言語のことです。すべての「主体」というのはつまり、「掟（法） *les lois*」を制定する人々、裁く人々と裁かれる人々、広義の証人や狭義の証人、正義／裁判が行われるのを、より正確には法／権利が行われるのを担保するすべての人々のことです。自分の法／権利を理解しておらず、そればかりか、掟（法律）を書き記すときや判決を言い渡すときなどに使われる言語さえも理解していない人を裁くことは、正義にかなっていません<sup>119</sup>。

言語、計算可能性において誰が応答可能な「主体」となりうるかを確定することは困難を極める。そこでは「理解＝包摂すること *comprendre*」がどのような事態でもって「成就 *accomplir*」するかが問われるからである。

しかしながら、レヴィナスにおける享受の運動は必ずしもその次元から問われるものとは限らないという反論もあるかもしれない。〈同〉による〈他〉の吸収は広義的である、例えば〈同〉による〈他〉の不理解すらも、レヴィナスにおいては享受に属しうるのである。

では、そうであるにもかかわらず、なぜレヴィナスの思想において計算可能性がより一層の問題となるのだろうか。それはレヴィナスの思想が「倫理 *éthique*」である以上、なおさら問題含みとなるとデリダは主張する。というのも、これまで見たレヴィナスと

---

<sup>119</sup> « [...] une langue pour laquelle tous les “sujets” concernés sont supposés compétents, c’est-à-dire capables d’entendre et d’interpréter ; tous les “sujets”, c’est-à-dire ceux qui établissent les lois, ceux qui jugent et ceux qui sont jugés, les témoins au sens large et au sens étroit, tous ceux qui sont garants de l’exercice de la justice, ou plutôt du droit. Il est injuste de juger quelqu’un qui ne comprend pas ses droits, ni la langue dans laquelle la loi est inscrite ou le jugement prononcé, etc. » (FL 40/42)

デリダが共有する「倫理的な意味合いでの他者関係」にはまさに責任＝応答可能性が前提されているからである。それにもかかわらず、上で見たとおり、この責任＝応答可能性は、もはや〈私〉が応答し得ない状況を常に内包している。すなわち、まったき〈他者〉に応答するためには、「別のまったき〈他者〉」を「犠牲にする sacrifier」必要があるのである。

デリダはそれ故、責任＝応答可能性を起点とする倫理的関係が必然的に含む「供犠的構造」を指摘する。レヴィナスにおいては〈同〉による〈他〉の吸収が暴力として告発され、そこに包摂されない〈他者〉との倫理的関係、すなわち非暴力的な関係が取り結ばれるのであった。そこには当然ながらフッサールの現象学やハイデggerの存在論への批判として、「理解＝包摂すること *comprendre*」の暴力性も含まれていた。つまり、レヴィナスにおいて存在の次元にあって存在論によって語られる関係は、レヴィナスの言う「暴力」を逃れ得ない。

逆に、このような自我のエゴイズムを起点として倫理的関係が成立することについては、レヴィナスの思想は一貫している。『存在するとは別の仕方』のエピグラフとして引かれているパスカルの言葉<sup>120</sup>は「自分の口にくわえているパンをもぎとり *arracher le pain à sa bouche*」、他人に与えることを人間性として説くレヴィナスの思想の前提をなしている。享受し、所有する主体があり、享受され、所有される対象があるからこそ——なおかつその主体である「一者 *l'un*」が現実において血肉をそなえた存在であるからこそ<sup>121</sup>——、〈私〉は倫理的態度をとりうるのである。〈私〉はある側面では「他人」を殺しうるからこそ、〈他者〉が〈私〉に「汝殺すなかれ *tu ne tueras point*」と迫る状況が成立するのである。

では、〈同〉が〈他〉を吸収するという事態は実のところ、何を含有し、何を排除するのだろうか。「同化」という語で事態を表す限り、その対象は「法-外」なまでに広がる。例えば〈私〉が「他人」を理解するときも、〈私〉が食物を摂取するときも、それは等しく「理解＝包摂すること *comprendre*」に当てはまる。そうであるなら〈私〉は何を同化し、何を殺してはならないと計算しなければならないのであろうか。どのようにして〈私〉は、無数かつ「法-外」に存在する「同化」の運動の一つ一つを峻別することができるのだろうか。

<sup>120</sup> 「『そこは私が日向ぼっこする場所だ』。ここに全地上における篡奪の始まりと縮図がある。」  
« “...C'est là ma place au soleil.” Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. »  
(AE 7/6)

<sup>121</sup> 「意味——〈他者〉のための一者——は血肉をそなえた諸存在のあいだでのみ、その意味を有する。」

« La signification - l'un-pour-l'autre - n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. » (AE 93/181)

というのも、〈私〉はすでにして複数の〈他〉と同時に関わっている。その一方で〈私〉は常に複数の他者と「共に-存在している」。すなわちあらゆる他者が倫理的な意味合いでの〈他者〉として、〈私〉に無限の責任を負わせる。それなのに〈私〉は「生き延び=生を越え *sur-vivre*」なければならない。そのためには〈私〉は、「殺す」以外の仕方では、〈私〉以外の他性を死に至らしめていなければならないのである。

であるからこそ、レヴィナスの倫理において「供犠」はますます必然性を帯びる。問題は、偶然的に〈私〉が〈他者〉を犠牲にしてしまうような状況が生じるのではなく、そのような状況を必然的に前提することでレヴィナスの倫理が成立しているという構造に存するのである。

では、〈私〉は何を死に至らしめうるのか。〈私〉は何を殺そうと欲望しうるのか。すなわち、何が〈顔〉として「汝殺すなかれ」と訴えかけてくるのか。逆に言えば、何が〈顔〉として「汝殺すなかれ」と訴えかけてこないのか。このことが問題になるはずである。それ故、「今世紀に倫理と聖潔にもっとも心を砕いた人であるとみなされることがたぶん間違いではないユダヤ人思想家、エマニュエル・レヴィナスが、動物を、彼の作品の核心的な大問題にしなかったという事実を問題にすることは、それだけいっそう緊急になされるべきであるように思われる」（AQ 146/194）とデリダは問うに至るのである。

ではレヴィナスは〈他者〉との倫理的関係において「動物」をどのように考えていたのか。レヴィナスは、少なくとも「動物」に関しては、それが〈顔〉を持つかどうか「わからない」という。レヴィナスは「動物」の〈顔〉を肯定も否定もしない。レヴィナスにおいて「動物」の扱いは明確に「副次的」であり、ただ「事後的にのみ動物の〈顔〉は発見される」（PM 15）にすぎないのである。

動物を人間的な存在として考えることなく、あらゆる生きる存在に倫理が延長されるということは明らかです。私達は必要なく動物を苦しめたいと思いません。しかし、この原型は人間的倫理なのです。例えば、肉食主義は苦痛の概念の動物への転移から来るのです。動物は苦しみます。私達が人間として、何を苦しむのかを知っているからこそ、私達がこの義務を負いうるということが出来るのです<sup>122</sup>。

---

<sup>122</sup> « Il est clair – sans qu’il faille considérer les animaux comme des êtres humains – que l’éthique concerne tous les être vivants. On ne veut pas faire souffrir sans nécessité un animal, etc. Mais le modèle de tout cela est l’éthique humaine. Le végétarisme, par exemple, résulte du transfert sur l’animal de l’idée de la souffrance : l’animal souffre ; c’est parce que nous, en tant qu’humains, savons ce qu’est la souffrance, que nous pouvons avoir cette obligation. » (PM 15)

「動物」に延長される「倫理」は副次的なものであり、もっと言えば「人間」が理性的なやり方で動物の苦しみを「理解し *comprendre*」、考慮することによって生まれるものであるとレヴィナスは考えている。上の文言からはこのように解釈することができるだろう。この「倫理」は明らかに、レヴィナスがこれまで一義的なものとして追求してきた「聖潔 *la sainteté*」とは異なるものであり、むしろ計算可能性に属するものではないだろうか。

ではレヴィナスにとって「人間 *l'homme*」とは、そして「動物 *l'animal*」とは何を指すのだろうか。レヴィナスが『存在するとは別の仕方』に至るまで一貫して堅持する姿勢は「人間の可能性 *une possibilité humaine*」として、すなわち「人間性 *humanité*」として倫理的関係を追求することである。

「存在とは他なるもの *l'autre que l'être*」という逸脱が——「存在しないこと *le ne-pas-l'être*」を超えて——主体性あるいは人間性を意味するものであることを示さなければならない。つまり、存在することの属領であることを拒む、「自己自身 *soi-même*」としての主体性あるいは人間性である<sup>123</sup>。

もちろん、レヴィナスのいう「〈他者〉 *l'autre*」が一般的な意味での「人間」、すなわち生物学的な種としての〈人間／ヒト〉と一致するというわけではないだろう。むしろ、こうしたカテゴライズが生じる次元の「彼方」にある「他性」をレヴィナスは見取るのであるが、それは前章で見たとおり、現象学的手法を通して、存在の次元から出発してのことである。レヴィナスの企図が一貫して人間同士の関係の分析による「人間性」の追求<sup>124</sup>である以上、レヴィナスが〈他者〉を志向する際に措定されているのは〈人間 *l'homme*〉であることに違いはないだろう。すなわち、レヴィナスの議論において〈他者〉が要請されるのは、「人間」同士の関係を通じてのみとなる。レヴィナスが「私 *je*」、「きみ *tu*」と語るとき、そこには「〈人間 *l'homme*〉」と呼ばれる何者か<sup>125</sup>が措定されているのである。

「だがこの私、私とは誰であるのか」（AQ 79/103）。確かにレヴィナスは『全体性と無限』の享受論を中心に「〈同 *le même*〉／〈他 *l'autre*〉」という図式を用いて、デカルト以来の西欧形而上学が依拠してきたコギトを刷新しているかに見える。すなわち、

<sup>123</sup> « Il faudra dès lors montrer que l'exception de "l'autre que l'être" - par-delà le ne-pas-être - signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence. »

<sup>124</sup> 『全体性と無限』、とりわけ第三部における論証の順序は「他なる人間との日常的関係から出発して〈他者〉の必要性へと至る」ものであると言える。『甦るレヴィナス』第6章の議論を参照。

享受論において措定される主体は——デカルトのコギトと生きものの乖離とは異なっ  
て——、具体的な生の次元を構成する。あるいは、『存在するとは別の仕方』におけ  
る〈私〉は〈他者〉の「人質 l'otage」として構成され、「聖潔」において〈他者〉に責  
任を持つ、西欧形而上学史の伝統と比して独創的な意味での「主体」であった。

それでもデリダはレヴィナスを西欧形而上学的な「主体論的伝統 (la tradition  
subjectale)」の枠組みに書き込むことをやめない。ここでデリダがデカルト以降の哲学  
者のうちに存在すると考える「主体論的伝統」の内実を、今一度思い起こす必要がある  
だろう。

デカルトと同様に、カント、ハイデッガー、レヴィナス、ラカン、いわばその名を担  
う、もしくはその名が担う署名者たる主体たちは、彼らが観察し、語る動物によって  
見つめられる可能性をけっして想起しません [...]。デカルトと同様に、彼らは全て  
の動物の間に区別を設けず、「われわれ、人間たち nous, hommes」に対置可能な唯  
一の総体として「動物」について語るのです。唯一の共通の特徴によって「われわれ、  
人間たち」は主体あるいは「私は考える je pense」、「私は在る je suis」の「現`存在  
Da-sain」とされ、他方には唯一で不可分の境界があるとされます。彼らの例示は常  
に可能な限り貧困なものであり、彼らは常に、異なった種の動物間にある構造的差異  
ではなく、動物の一般的同一性を描くことを目指すのです。デカルトと同様に、彼ら  
は「動物」と呼ばれるものに対して、どれほど小さな権利も、応答へのどんな適正も、  
そのものとしては認めません<sup>125</sup>。

「動物」の概念を主題とするデリダの主体論批判は2つの「伝統」をその対象として  
いる。1つは「人間 l'homme」の対立項として「動物 l'animal」を総体的に措定し、個々  
の単独性について全く考慮しない伝統的思考である。もう1つは、その総体的「動物」  
と「人間」を区別する唯一的なファクターを「応答 réponse」の可能性に見出し、その  
「応答」を「反応 réaction」と厳密に区別する伝統的思考である。

では、これらの伝統的思考はレヴィナスにおいても見出されるのであろうか。レヴィ

---

<sup>125</sup> « [...] comme Descartes, jamais Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan, disons les sujets signataires qui  
portent ou que porte ce nom n'évoquent la possibilité d'être regardés par l'animal qu'ils observent, eux, et  
dont ils parlent [...]. Pas plus que Descartes, ils ne songent à distinguer entre tous les animaux, et comme  
Descartes, ils parlent de l'animal comme d'un seul ensemble opposable à "nous, hommes", sujet ou  
Da-sein d'un "je pense", "je suis", selon un seul trait commun, et de l'autre côté d'une seule limite  
indivisible. Leurs exemples sont toujours aussi pauvres que possible et visent toujours à illustrer une  
identité générale de l'animal et non des différences structurelles entre différents types d'animaux. Pas plus  
que Descartes ils ne reconnaissent le moindre droit, et aucune aptitude à la réponse, en tant que telle, à ce  
qu'ils appellent l'animal. » (AQ 126-127/170)



ナスが考える「私 je」とは、一方に「応答し得ない irresponsable」「動物 l'animal」を据え、人間を「応答可能な＝責任を担いうる responsable」「主体 sujet」<sup>126</sup>として規定することの上に成り立ってはいないだろうか。2つの主著において明示的に示されていないまでも、レヴィナスのテクストからは、レヴィナスの思想においてデカルト的コギトが措定されていることが読み取れるのではないか。これが『動物を追う』を中心にデリダが問う内実である。

デリダが「動物」の点からレヴィナスの思想を論うとき、そのやり方は今までに見たものと同じであることに注意したい。すなわち、レヴィナスのいう「倫理」が「供犠」を必然的に前提とすると指摘するように、レヴィナスの思想において「倫理」は「動物を倫理の回路からはずす」(AQ 147/196) ことを前提としているとデリダは言うのである。

故に、その直後にデリダが述べる次のフレーズに関しても熟慮が必要であろう。

もし私が、〈他者〉に、〈他者〉の前で、そして〈他者〉の代わりに、〈他者〉に対して責任がある〔＝応答可能である〕のなら、動物は、こう言ってよければ、私がそのなかに私の兄弟を認める〈他者〉よりも、私がそのなかに私の同胞ないし隣人を同定する〈他者〉よりもさらにいっそう〈他者〉であり、いっそうラディカルに〈他者〉なのではないのか<sup>127</sup>。

デリダはレヴィナスの言う〈他者〉の次元を「人間／動物」といった区別を可能にする次元と混同しており、それ故に「他性」を取り違えているという批判がなされる論拠としてしばしば引かれるこのフレーズであるが<sup>128</sup>、デリダはけっして「人間性なき他者である動物は人間よりもより他者的である」と言っているわけではない。そうではなく、もし〈他性〉が絶対的な他性であるのであれば、なぜ同胞、隣人であることが〈他性〉の条件であるかのように論じるのかを問うているのである。いかなる「人間性」が〈他者〉との倫理的関係を可能にするのか。それは問題になることはなく、むしろレヴィナスの思想において「問題-外」に留まらねばならない。

---

<sup>126</sup> 『『主体の思考』と私が言うのは、まず、われわれが分析している主体論的伝統のなかにレヴィナスを書き込むことを正当化するためです。』

« Si je dis “pensée du sujet”, c'est d'abord pour justifier l'inscription de Lévinas dans la tradition subjectale que nous analysons. » (AQ 146/195)

<sup>127</sup> « Si je suis responsable de l'autre, et devant l'autre, et à la place de l'autre, pour l'autre, l'animal n'est-il pas encore plus autre, plus radicalement autre, si je puis dire, que l'autre en lequel je reconnais mon frère, que l'autre en lequel j'identifie mon semblable ou mon prochain ? » (AQ 147-148/196)

<sup>128</sup> 小手川正二郎、『甦るレヴィナス』、終章を参照。

だからこそ、レヴィナスが動物の〈顔〉について「わからない」ということは、レヴィナスの倫理において動物の〈顔〉は「わからない」ままでなければならないことの宣言、すなわち「非-応答の形をした応答 *réponse en forme de non-réponse*」であるとデリダは解釈する。レヴィナスは「人間性」の追求の果てに〈他者〉との倫理的関係を見出したのであるから、動物は周縁的、各論的な問いであったが故に、レヴィナスは動物に関する分析を行わなかった、あるいは、優先順位の低い動物に関する分析を行うには至らなかった、というわけではない。そうではなく、レヴィナスの「倫理」はレヴィナス自身に対して、動物に関する問いを留保することを要請したのである。

では、翻ってレヴィナスの「倫理」はなにをもって、人間性を規定したのであろうか。先に述べたとおり、倫理的主体は〈顔〉に対して「応答する＝責任を負う *répondre*」のである。レヴィナスにとって倫理的関係は責任＝応答可能性によって成立する。そのため、人間同士の倫理的関係から人間性を抽出するためには、「責任＝応答可能性」がどのようなものであるかを問わなければならないだろう。しかしながら、「倫理的関係／非倫理的関係」を「責任＝応答可能性／応答不可能性」で区別するだけでは十分ではない。そこには今ひとつ、「死」の問題が考慮に入れられねばならないだろう。『存在するとは別の仕方』の冒頭でレヴィナスは存在と死について以下のように述べる。

存在とは他なるものへと過ぎ越すこと、存在するとは別の仕方。「別の仕方」で存在すること *être autrement*」ではなく、「存在するとは別の仕方」で *autrement qu'être*」。

「存在しないこと *ne-pas-être*」ではない。これは死ぬことと同じではない。存在と存在しないことが相互に照らし合い、展開する思弁的弁証法は、存在の一つの規定である。あるいは、存在を排斥しようと試みる否定性も、存在のうちに没する。穿たれた空虚も、すぐに「ある *il y a*」の無言のつぶやき、匿名のつぶやきが満たしてしまう。まるで、死にゆく者によって空位となった場所が、志願者のつぶやきによって埋められてしまうかのようだ。存在の存在性は「存在しないこと *ne-pas-être*」そのものをも支配している。私の死は無意味である。私の死の中に存在の全体性を巻き込まない限りにおいて——マクベスとその最後の戦いで望んだように——ではあるが。しかしそうすると、仕方なしに「自己への皮肉 *ironie pour soi*」とみなさない限り、死すべき存在——あるいは生——が無意味で不合理なものになってしまう<sup>129</sup>。

<sup>129</sup> « Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être. Ni non plus ne-pas-être. Passer n'équivaut pas ici à mourir. L'être et le ne-pas-être s'éclairent mutuellement et déroulent une dialectique spéculative qui est une détermination de l'être. Ou la négativité qui tente de repousser l'être est aussitôt submergée par l'être. Le vide qui se creuse se remplit aussitôt de sourd et anonyme bruissement de l'il y a, comme la place laissée vacante par le mourant, du murmure des

レヴィナスの言う「存在するとは別の仕方 *autrement qu'être*」は、確かに「存在しないこと *ne-pas-être*」あるいは「死ぬこと *mourir*」とは異なるものである。何故なら、「存在しないこと *ne-pas-être*」、「死ぬこと *mourir*」のいずれも、存在の存在性によって支配される属性であるからである。

しかしながら、レヴィナスは「死者」を存在の次元に還元するとも考えない。「死者」は「無」とも異なる事態である。このことは『存在するとは別の仕方』の献辞が死者に捧げられている<sup>130</sup>ことから推察されうることである。「死者」もまた〈私〉に責任を課し、〈私〉は〈他者〉を存在論的語彙で語ることができない、という論調は、『困難な自由』をはじめ、自身の戦争体験を交えてレヴィナスが語るときにみられるものである<sup>131</sup>。すなわち、「死者」を存在論的語彙によって〈同〉の次元に包摂して語ることがレヴィナスは許容しない。

では、「死とは応答がないということである」(DMT 17/12)とレヴィナスが定義するとき、レヴィナスは「応答／非-応答」にどのような意味を込めているのであろうか。

責任＝応答可能性が倫理的関係の条件である以上、それを「人間」以外に見出し得ないことは前に確認したとおりである。すなわち、倫理的関係以外の関係もまた、現実世界においては存在し、それらは存在論によって語られうるものである。そこに〈顔〉はなく、しかるに責任＝応答可能性も問題とならない。すなわち、単なる「もの」や「動物」は応答し得ない。

では、レヴィナスが死について語るとき、すなわち「死」に「非-応答」を当てはめる時、それは「もの」や「動物」の「非-応答」と同一視してよいものと言えるだろうか。答えは否である。結論から言えば、レヴィナスにとって——「動物」や「もの」が「けっして応答しない」のに対して——「死」とは「もはや応答しないこと」(DMT 17/12: 傍点筆者)である。

---

postulants. L'esse de l'être domine le ne-pas-être lui-même. Ma mort est insignifiante. A moins d'entraîner dans ma mort la totalité de l'être - comme le souhaiterait Macbeth à l'heure de son ultime combat. Mais alors l'être mortel - ou la vie - serait insignifiant et ridicule jusque dans l'ironie pour soi à laquelle on pourrait à la rigueur l'assimiler. » (AE 3-4/21)

<sup>130</sup> 「国民社会主義によって虐殺された 600 万人の犠牲者たち、他者への同じ憎悪、同じ反ユダヤ主義の犠牲者になった、あらゆる信仰、あらゆる国籍の数限りない人々、これらのうち最も近い人々の思い出に」

« A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassins par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme. » (AE V/3)

<sup>131</sup> 内田樹、『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』、文藝春秋、2011 年、第四章を参照。

〈顔〉の死体は、動物のようにそれが応答しないとき、動物的になることはありません。死せる〈顔〉の、この「それは応答しない *il ne répond pas*」という「非-応答 *non-réponse*」が意味するのは、「それは応答したはずである *il aura répondu*」が、「それはもはや応答しない *il ne répond plus*」ということですが、それに対して動物の「それは応答しない *il ne répond pas*」が意味するのは、「それはけっして応答しない *il n'a jamais répondu*」、「それはけっして応答しないだろう *il ne répondra jamais*」、「それはけっして応答しなかったことになるだろう *il n'aurait jamais répondu*」、「それはけっして応答できなかっただろう *il n'aura jamais pu répondre*」ということなのです<sup>132</sup> (傍点引用者)。

先にあげた「供犠」の問題がここでもう一度浮上することになる。〈顔〉は〈私〉に「汝殺すなかれ」と命じるにもかかわらず、〈私〉は現実世界に生き続けなければならない以上、そして「口にくわえたパンを差し出す」必要がある以上、厳然として享受の運動が存在しなければならない。すなわち、「人間」を「殺す」と、「動物」を「死に至らしめる」ことは区別されなければならない。レヴィナスはその区別を「一度も応答することがない」と「かつて応答した／もはや応答しない」の間に設けるのである。『動物』はいかなる「責任＝応答可能性」も禁止されている。禁止されなければならない、また「禁止されたままにされなければならない」のである。この定義は、先駆的覚悟性でもって「人間」を「現存在」として分析したハイデッガーの手法と、決定的かつ本質的に異なるものであると言えるだろうか。

第一章の最後に提示したデリダによる『創世記』の分析は、哲学者たちが「動物」とよぶものが「まったく異なるもの」でありえることを示唆するものであった。『存在するとは別の仕方』においてレヴィナスは「存在の彼方」を「隔時性 *diachronie*」と表現する。これに対してデリダは、「時間の生成＝有史 *depuis le temps*」より前において「動物たち」が絶対的な他性で「人間＝イシュ＝アダム」を見つめる可能性を提示したのである。この問いはより鮮烈な形でレヴィナスにつきつけられる。

以前に（前に、しかしどんな時よりも前なのか、時間よりも前なのか）、そのものとしての存在の問い以前に、「存在 *esse*」の、「我あり *sum*」の、「私である *ego sum*」の問いの前に、「追うこと *le suivre*」の問いがあるということ、私が追い〔＝私がそ

<sup>132</sup> « Le cadavre du visage ne redevient pas animal au moment où, comme l'animal, il ne répond pas. La non-réponse de ce “il ne répond pas” du visage mort signifie “il ne répond plus”, là où “il aura répondu”, tandis que le “il ne répond pas” de l'animal signifie, “il n'a jamais répondu”, “il ne répondra jamais”, “il n'aurait jamais répondu”, “il n'aura jamais pu répondre”. » (AQ 154/204-205)

れである]、あるいは私を追う——つまり私が彼をあるいは彼女を追うところの——  
〈他者〉の、迫害あるいは誘惑の問いがあるということなのです<sup>133</sup>。

存在の問いの次元以前にあるのは「〈他者〉との倫理的関係」だけではない。そこには宙吊りにされたままの問いが残っている。そこにあるのは「〈他者〉の迫害」かもしれないのである。

---

<sup>133</sup> « [...] à savoir qu'*auparavant* (avant, mais avant quel temps, avant le temps ?), avant la question de l'être comme tel, de l'esse et du sum, de l'ego sum, il y a la question du suivre, de la persécution ou de la séduction de l'autre, que je suis ou qui me suit, qui me suit alors que je le suis ou que je la suis. » (AQ 94/123)

## 結論

レヴィナスは『全体性と無限』第一部冒頭において次のように述べている。

見えないものへの狂おしい要求がある。その一方で、20 世紀における人間の苦痛な経験は次のことを教えている。すなわち、人間の思考は欲求によって支えられており、この欲求が社会と歴史を説明するということである。飢えと恐怖が、あらゆる人間の抵抗とそのすべての自由に打ち勝ちうるのである。人間のこの悲惨——さまざまな事情と悪意とが人間に行使する支配——この動物性——については、疑う余地が無い。しかし人間であるということはすなわち、それがそのようにあるということを知っていることである。自由とは、自由が危険な状態にあるのを知ることにある。しかし、知り、意識をもつとは、非人間性が到来する瞬間を回避し、それに先んずるために時間を有していることである。人間性に対する裏切りの時を、このようにして不断に繰り延べること——それが人間と人間ではないもののあいだの僅かな差異なのである——は、善さという、関心からの離脱を、そして絶対的な〈他者〉への渴望を、あるいは高貴さ、形而上学の次元を前提としている<sup>134</sup>（傍点引用者）。

もはや私たちは、ここで使われている「人間」、「人間ではないもの」、「人間性」、「動物性」といった語句を、単なる比喩として把握することはできないだろう。仮に倫理的関係を「人間性」に依拠させるなら、レヴィナスの言う「20 世紀における人間の苦痛な経験」とは、「動物性」が「人間性」によって支配されたことによる顕現ではないだろうか。言い換えれば、ここでいう「動物性」とは、「人間性」を通じて増幅された限りにおいての「人間的な動物性」ではないだろうか。

動物の〈顔〉についてレヴィナスは「わからない」と言った。レヴィナスにとって、動物の〈顔〉はあり得ないわけではなく、「わからない」のである。これはデリダの指摘する「非-応答」でもあり、同時にレヴィナスにおける〈他者〉との倫理的関係の記述の中で、動物の問題が本質的なものではないことを意味する。しかしながら、逆説的

---

<sup>134</sup> « Folle prétention à l'invisible alors qu'une expérience aiguë de l'humain enseigne, au vingtième siècle, que les pensées des hommes sont portées par les besoins, lesquels expliquent société et histoire; que la faim et la peur peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté. De cette misère humaine - de cet empire que les choses et les méchants exercent sur l'homme - de cette animalité il ne s'agit pas de douter. Mais être homme, c'est savoir qu'il en est ainsi. La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité. C'est cet ajournement perpétuel de l'heure de la trahison - infime différence entre l'homme et le non-homme - qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique. » (TI 23/42-43)

にもレヴィナスの分析は「動物ではない人間」を対象として、倫理的関係へと到達するものである。「人間」という〈同〉のカテゴリーなくして〈他者〉が顕現し得ないというのは、単純に存在論的言語の問題に留まらない、レヴィナスの思想の重大な問題点であろう。

そしてこの問題を見做すこと、あるいは否定することも、レヴィナス読解において認めがたいものはないと思われる。というのも、『困難な自由』（1983）におさめられた「ある犬の名前、あるいは自然権」という短い一節<sup>135</sup>においてレヴィナスは、そこに登場する犬が「倫理もロゴスも持たない」と明言しているからである。デリダの「動物」の問いを避けること、あるいはデリダの問いを退けるような読解を提示して「応答」することは、レヴィナスの倫理を「正確に」読解し、追求するうえでは不可能であるのではないだろうか。

しかしながら、本論考の目的は、レヴィナスの思想を正しく読解するデリダの姿勢を分析するものではない。そうではなく、レヴィナスの思想を通じて、デリダが「正義」、「〈他者〉との倫理的関係」、あるいは「存在の彼方」の次元を追求していたことを論証しようと試みるものである。言い換えれば、デリダは「レヴィナスの倫理の可能性」ではなく、けっして現れざる「正義」、「〈他者〉との倫理的関係」、あるいは「存在の彼方」を示す「一つの可能性」として、レヴィナスのエクリチュールを終生追いつけたのである。

であるからして、デリダはレヴィナスの言説に対して無批判であることはけっしてない。デリダのレヴィナス読解は、レヴィナスの思想を「存在の彼方を志向しつつも、けっしてそれとは同一のものとなり得ない一つの言説」として捉えることに存するからである。

しかしながら、それ故にデリダによる一連のレヴィナスへの批判は、レヴィナスの思想を見做らしめるものではまったくない。あるいは、レヴィナスが自身の課題とした困難から目を背けており、あるいはレヴィナスが自身の思想にアポリアがないと考えていたと、デリダが糾弾しているわけでもない。レヴィナスの思想が直面する一連のアポリアは、現実世界において「倫理」を思考することのアポリアである。レヴィナスが切り開いた「一つの可能性としての倫理」を、困難な状況を含むものとして宙吊りにするための、そして際限なく「倫理」へと向かわせるための、肯定的な「読解」である。

「レヴィナスは流行している *Levinas est à la mode*」（ELM 19）。他者論、倫理の思想が渴望される中で、その答えをレヴィナスの思想に求める向きは確かに存在する。し

---

<sup>135</sup> レヴィナスと動物倫理を結びつける際に絶えず引用される、レヴィナスにおいて数少ない動物に関するエピソードが記されている。

かし、レヴィナスの思想を「正しく／間違って」解釈することによる議論のみでは、レヴィナスの思想が希求するもの——存在の彼方——を志向することは困難であるように思われる。それはデリダ自身の懸念でもあった。

レヴィナスの形而上学、そして存在論と対置させて「形而上学 *métaphysique*」、「第一哲学 *philosophie première*」、あるいは「倫理 *éthique*」とレヴィナスがよぶもの、それらのイデオロギー的で、さらに扇動的、脱政治化的な道具化ではないかと、時に思わせるかのようなものに対しては、支払うべき代償があるのです。「〈他者〉 *l'Autre*」という語を引き合いに出すことは、安直でおまじないのようなものとなりました。そして、次第に私は「他者との関係 *rapport à l'autre*」、「他者の尊重 *respect de l'autre*」といった語に嫌気が差し、それらを保守的なものとみなすようになっていきます。権威的な言説で哲学的な真摯さと大胆さの税関を通過するために、レヴィナスに対する言葉だけの怠惰な賞賛でもって、これらの語に面白みが施されるのです。「倫理（学）*éthique*」という言葉も時には同じ役割を果たします。一度も読まれていないがために、レヴィナス自身がこれらの語彙のもとに、自らの思想をいかなる困難さと危険に晒したかがしばしば忘れられているのです。彼が途上で見つけた、——時折、彼が耐えなければならないと打ち明けるような——障害や罟、アポリアが忘れられているのです。彼において保守的なところは全くありません。けっしてないのです<sup>136</sup>。

デリダによれば、正義は「来たるべき *à-venir*」ものであり、正義に関する言説を絶え間なく脱構築することによってのみ目指されるものである。しかるに、デリダにとって「倫理という一つの可能性」としてレヴィナスの思想は到来したのであり、デリダはそれが正義を僭称する言説に落ち込まないために終生批判を続けたのであろう。

当然ながら、本論考で取り上げたデリダの視点が、レヴィナスの思想の内包する課題やアポリアを正確に見据えるものであったかについては、より詳細な検討が必要であろう。あるいは、デリダがレヴィナスを含む現代の哲学者に見出す「主体の伝統」が、ど

---

<sup>136</sup> « [...] il y a un prix à payer pour ce qui ressemble parfois à une instrumentalisation idéologique, voire démagogique et dépolitisante de la métaphysique de Lévinas, de ce qu'il appelle, lui, "métaphysique", "philosophie première" ou "éthique", par opposition à l'ontologie. La référence à l'Autre devient facile et incantatoire, et je trouve de plus en plus fastidieuse et bien-pensante l'expression "rapport à l'autre" ou "respect de l'autre". On assaisonne ces mots d'un salut verbal et paresseux à Lévinas, pour passer la douane du sérieux et de l'audace philosophique avec un argument d'autorité, et le tour est joué. Le mot "éthique" tient parfois le même rôle. On oublie souvent, pour ne l'avoir jamais lu, la difficulté et les risques auxquels Lévinas lui-même expose sa pensée sous ces mots, les chicanes et les pièges qu'il reconnaît en chemin, les apories, parfois, dans lesquelles il avoue devoir patienter il n'y a rien de "bien-pensant" chez lui, jamais. » (ELM 20)



ここまで妥当な分析であるかについては、個々の哲学者の思想に即した比較考察が必要である。こうした箇所を課題として残しつつ、本論考を締めるものとする。

## 参考文献<sup>137</sup>

### I. エマニュエル・レヴィナスのテキスト

#### 1-1. 著作・論文集

« L'ontologie est-elle fondamentale ? », dans: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1951), pp. 88-98.

〔「存在論は根源的か」 合田正人編訳『レヴィナス・コレクション』筑摩書房、1999年所収。〕

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris: Vrin, 1988.

〔『実存の発見』佐藤真理人ほか訳、法政大学出版局、1996年。〕

*Totalité et infini* (1961), Den Haag: Martinus Nijhoff ; Livre de poche, 2001.

〔『全体性と無限』合田正人訳、国文社、1989年。／『全体性と無限』熊野純彦訳、岩波書店、2005年。〕

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Den Haag: Martinus Nijhoff ; Livre de poche, 2008.

〔『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社、1999年。〕

*De dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1986.

〔『観念に到来する神について』内田樹訳、国文社、1997年。〕

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris: Grasset ; Livre de poche, 1993.

〔『われわれのあいだで』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1993年。〕

*Éthique comme philosophie première* (1992), Paris: Payot et Rivages ; Poche, 1998.

*Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset, 1993.

〔『神・死・時間』合田正人訳、法政大学出版局、1994年。〕

#### 1-2. 対談・インタビュー

*Éthique et Infini, Dialogues avec Philip Nemo* (1982), Paris: Fayard ; Livre de poche, 1982.

〔『倫理と無限 フィリップ・ネモとの対話』西山雄二訳、筑摩書房、2010年。〕

François Poirié, *Emmanuel Lévinas (Qui êtes-vous ?)*, Lyon: La Manufacture, 1987.

〔『暴力と聖性』内田樹訳、国文社、1991年。〕

The Paradox of Morality : An Interview with Levinas, in: R. Bernasconi et D. Wood, *The Provocation of Levinas : Rethinking the Other*, London: Routledge, 1988.

---

<sup>137</sup> デリダ・レヴィナスのテキストに関しては本文執筆にあたって参考にしたもののみを記す。

## II. デリダのテキスト

### 2-1. 著作・論文集

*L'écriture et la différence*, Paris: Le Seuil, 1967.

〔『エクリチュールと差異』 合田正人訳、法政大学出版局、2013 年〕

*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1967.

〔『声と現象—フッサール現象学における記号の問題への序論』 高橋允昭訳、理想社、1970 年〕

*La dissémination* (1968-72), Paris: Seuil, 1972.

〔『散種』 藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2013 年〕

*De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), Paris: Galilée, 1990.

〔『精神について——ハイデッガーと問い』 港道隆訳、平凡社ライブラリー、2010 年〕

*Psyché. Invention de l'autre* (1978-88), Paris: Galilée, 1987.

〔『プシュケー 他なるものの発明 I』 藤本一勇訳、岩波書店、2014 年〕

*Apories. Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »* (1992), Paris: Galilée.

〔『アポリア——「真理の諸限界」を〈で／相〉待-期する』 港道隆訳、人文書院、2000 年〕

*Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997.

〔『アデュー エマニュエル・レヴィナスへ』 藤本一勇訳、岩波書店、2004 年〕

*Donner la mort*, Paris: Galilée, 1999.

〔『死を与える』 廣瀬浩司・林好雄訳、筑摩書房、2004 年〕

*Sur parole –Instantanés philosophiques*, Paris : Édition de l'Aube, 1999.

〔『言葉にのって—哲学的スナップショット』 林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、筑摩書房、2001 年〕

*Voyous*, Paris: Galilée, 2003.

〔『ならず者たち』 鶴飼哲・高橋哲哉訳、みすず書房、2009 年〕

*L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée, 2006.

〔『動物を追う、ゆえに私は〈動物〉である』 鶴飼哲訳、筑摩書房、2014 年〕

*Séminaire la bête et le souverain VOLUME I*, Paris: Galilée, 2008.

〔『獣と主権者 I』 西山雄二他訳、白水社、2014 年〕

### 2-2. 対談・インタビュー

"Il faut bien manger", ou le calcul du sujet, dans: Jean=Luc Nancy ed., *Cahiers confrontation* N°20: *Après Le Sujet Qui Vient*, Aubier, 1989.

〔「正しく食べなくてはならない」あるいは主体の計算—ジャン=リュック・ナンシーとの対話』 鶴飼哲

訳、ジャン＝リュック・ナンシー編『主体の後に誰が来るのか？』港道隆他訳、現代企画室、1996年]

« Entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée... », dans: *Magazine Littéraire*, numéro 419, 2003.

(<http://www.magazine-litteraire.com/mensuel/419/derrida-levinas-entre-lui-moi-affection-confiance-partagee-01-04-2003-19722>)

「『デリダ、レヴィナスを語る—彼と私は愛情と信頼を分かち合っている』合田正人訳、『みすず』2004年所収、14-24頁]

*De quoi demain...,* Paris: Fayard et Éditions Galilée, 2001.

『『来るべき世界のために』藤本一勇・金沢忠信訳、岩波書店、2003年]

『他者の言語—デリダの日本講演』高橋允昭編訳、法政大学出版局、1989年。

### III. レヴィナス・デリダに関する文献

#### 3-1. 単行本

東浩紀『存在論的、郵便的 ジャック・デリダについて』新潮社、1998年。

内田樹『他者と死者』文藝春秋、2011年。

合田正人『レヴィナスの思想—希望の揺籃』弘文社、1988年。

小手川正二郎『甦るレヴィナス『全体性と無限』読解』水声社、2015年。

斎藤慶典『思考の臨界 超越論的現象学の徹底』勁草書房、2000年。

斎藤慶典『レヴィナス 無起源からの思考』講談社、2005年。

斎藤慶典『デリダ なぜ「脱構築」は正義なのか』NHK出版、2006年。

関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学—フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年。

高橋哲哉『デリダ 脱構築』講談社、1998年。

新田義弘『現象学とは何か』講談社、1992年。

港道隆『レヴィナス 法-外な思想』講談社、1997年。

ディディエ・フランク『他者のための一者 レヴィナスと意義』米虫正巳・服部敬弘訳、法政大学出版局、2015年。

Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: L'éclat, 1991.

Kearney, Richard. *Dialogues with contemporary Continental thinkers : The phenomenological heritage*,

Manchester: Manchester University Press, 1984.

### 3-2. 論文集・雑誌

合田正人編『顔とその彼方 レヴィナス「全体性と無限」のプリズム』知泉書館、2014年。

『現代思想 3月号 特集＝デリダ』青土社、1999年。

『現代思想 7月号 特集＝人間／動物の分割線』青土社、2009年。

『現代思想 3月臨時増刊号 総特集レヴィナス』青土社、2012年。

『現代思想 2月臨時増刊号 総特集デリダ』青土社、2015年。」

### 3-3. 論文

柿木伸之「応答から来たるべき正義へ：デリダの責任と正義をめぐる思考」、『広島国際研究』10号、2004年、133-150頁。

平石晃樹『『全体性と無限』における「超越論的なもの」ーレヴィナスの「地平」概念解釈にもとづいて』東京大学大学院教育学研究科紀要（48）、2009年3月、23-31頁。

屋良明彦「言葉における存在の彼方ーメルロ＝ポンティ・デリダ・レヴィナスの思考をもとに」、『北海道大学哲学会：哲学』38号、2002年、19-36頁。

Llored, Patrick. « Les deux corps sacrifiés de l'animal - Réflexions sur le concept de zoopolitique dans la philosophie de Jacques Derrida », dans: *Philosophie*, N°112 (Javier 2012) Paris: Minuit, 2012.

Ombrossi, Orietta. Non seulement un chien. Les bestiaires de Levinas et Derrida, dans: *Les Temps Modernes*, N°669-670, Paris: Gallimard, 2011.

## IV. その他参考文献

### 4-1. 単行本

Calarco, Matthew. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia Univ Pr, 2008.

De Fontenay, Elisabeth. *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris: Fayard, 1998.

〔エリザベート・ド・フォントネ『動物たちの沈黙ー“動物性”をめぐる哲学試論』石田和男他訳、彩流社、2008年〕

Peeters, Benoît. Derrida, Paris: Flammation, 2010.

〔『デリダ伝』 原宏之・大森晋輔訳、白水社、2014 年〕

Bernard, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*(1865), Paris: Flammation, 1966.

〔『実験医学序説』 三浦岱栄訳、岩波書店、1970 年〕

De Montaigne, Michel. *Les Essais*(1580), Paris: Imprimerie nationale, 2003.

〔『エッセー』 宮下志朗訳、白水社、2005 年〕

Descartes René, *Méditations Métaphysiques*(1641), Montrouge (Seine): Larousse, 1950.

〔『省察』 山田弘明訳、筑摩書房、2006 年〕

Descartes, René. *Discours de la méthode* (1637), Paris: Flammation, 2000.

〔『方法序説』 谷川多佳子訳、岩波書店、1997 年〕

マルティン・ハイデッガー『ハイデッガー全集 第 29/30 巻 形而上学の根本諸概念 世界-有限性-孤独』川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1998 年。

ジョルジョ・アガンベン『開かれ-人間と動物』岡田温司、多賀健太郎訳、平凡社、2011 年。

ダナ・ハラウェイ『犬と人が出会うとき 異種協働のポリティクス』高橋さきの訳、青土社、2013 年。

チャールズ・ダーウィン『人間の進化と性淘汰 I』長谷川真理子訳、文一総合出版、1999 年。

デヴィッド・ドゥクラツィア『動物の権利』戸田清訳、岩波書店、2003 年。

ピーター・シンガー『動物の解放』戸田清訳、人文書院、2011 年。

ヤーコプ・フォン・ユクスキュル、ゲオルク・クリサート『生物から見た世界』日高敏隆、羽田節子訳、岩波書店、2005 年。

トマス・アキナス『神学大全』山田晶訳、中央公論社、1975 年。

〔旧約聖書 創世記〕関根正雄訳、岩波書店、1999 年

伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会、2008 年。